STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

VII

A. VAN DEN BRANDEN. — *L'unité de l'alphabet thamoudéen* 5

A. ABEL. — *Le Khalife, présence sacrée* 29

C. E. DUBLER. — *Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam* .. 47

S. VAN DEN BERGH. — *Ghazali on « Gratitude towards God » and its Greek Sources* 77

R. ARNALDEZ. — *La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le Tahāfut* 99

E. TYAN. — *La procédure du « défaut » en Droit musulman* 115

N. J. COULSON. — *Reform of Family Law in Pakistan* 135

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Pays-Bas.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Correspondant pour les Pays-Bas : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. Schacht, Cronesteinkade 8 A, Leiden, Netherlands.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^). Agent for the Netherlands : Universitaire Pers, Nieuwsteeg 1, Leiden.

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

VII

A. VAN DEN BRANDEN. — *L'unité de l'alphabet thamoudéen* 5

A. ABEL. — *Le Khalife, présence sacrée* 29

C. E. DUBLER. — *Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam* .. 47

S. VAN DEN BERGH. — *Ghazali on « Gratitude towards God » and its Greek Sources* 77

R. ARNALDEZ. — *La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le Tahāfut* 99

E. TYAN. — *La procédure du « défaut » en Droit musulman* 115

N. J. COULSON. — *Reform of Family Law in Pakistan* 135

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Lugduno-Batava, Facultate Litterarum Burdigalensi, Legato c. n. De Goeje Stichting in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLVII

L'UNITÉ DE L'ALPHABET THAMOUDÉEN

Les graffites rupestres préislamiques, longtemps négligés et dédaignés des savants orientalistes, commencent à susciter de plus en plus d'intérêt. Et pour cause, car il semble bien que ces petites inscriptions soient liées étroitement à l'histoire des peuples de toute l'Arabie septentrionale et centrale.

La grande variété d'écriture dans laquelle se présentent ces textes constitue un premier problème à résoudre. Des savants comme Grimme, Winnett et Littmann (1) se sont efforcés d'en présenter une solution, et leurs travaux nous ont donné des résultats appréciables quoique partiels, leurs recherches n'étant basées que sur une partie des textes. A la suite de ces auteurs, nous avions étudié l'ensemble de ces inscriptions, quelque 2.000 textes, les seuls connus à l'époque. Le résultat de notre étude était la découverte de l'unité de l'écriture, la variété n'étant due, nous semblait-il, qu'à une évolution interne par laquelle avait passé cet alphabet. A partir d'un type d'écriture qui se rapproche fort de l'alphabet dédanite, l'écriture évolue en formant trois courants successifs, passant par des stades intermédiaires et se répandant géographiquement par des étapes de plus en plus étendues, tandis que, à un certain moment, deux courants spéciaux se localisent dans des lieux bien déterminés. Nous avions alors attribué ces écritures du Nord à un seul peuple, celui de Thamoud, parce que son nom se rencontrait à cinq reprises dans les textes, et aussi parce que la tradition

(1) Grimme H., *Die Lösung des Sinaischriftproblem, Die altthamudische Schrift*, Münster, 1926 ; Winnett, F. V., *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, Toronto, 1937 ; Littmann, E., *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*, MVAG, 1, 1904 et *Thamûd und Safâ*, Leipzig, 1940.

situait l'habitat de cette tribu dans les lieux où furent découverts les textes (1).

Dans un nouveau volume (2) nous avons étudié les textes que H. St. J. B. Philby a copiés le long de l'ancienne route caravanière qui va du Nord au Sud. Pour des raisons que nous donnerons au cours de cette étude, nous avons attribué ces textes à un groupe de la tribu thamoudéenne qui nous semblait s'être adonné au trafic caravanier. Enfin, dans une troisième étude (3), dans laquelle sont traités les nouveaux textes que Philby a relevés dans le Nord en 1951, nous sommes arrivé à la conviction que le peuple thamoudéen était en partie sédentaire, en partie nomade.

A la suite de la découverte de nombreux textes thamoudéens dans l'Arabie centrale par l'expédition Ryckmans, les conclusions de nos travaux, basées sur les textes du Nord, viennent d'être mises en question et une autre théorie explicative de la variété des alphabets est avancée.

D'après Jacques Ryckmans les écritures thamoudéennes ne doivent pas être attribuées à la tribu thamoudéenne ou à ses clans affiliés, l'étendue du territoire où l'on a trouvé ces alphabets dépassant trop l'espace attribué à cette tribu par les sources historiques ; elles ne seraient pas non plus le résultat d'une évolution en ligne droite comme nous l'avons proposé. La variété des alphabets serait due aux différentes peuplades ayant leur écriture et dialecte propres, et qui auraient occupé simultanément ou successivement les lieux où se trouvent les textes. Ces peuples auraient tiré leur alphabet d'un prototype sémitique, plus ou moins simultanément, comme l'ont fait les Dédanites, les Himyarites et les Lihyanites, prototype qui existerait depuis longtemps dans ces parages et qui viendrait lui-même d'une souche sémitique primitive. De plus, les auteurs des textes, dans

(1) Van den Branden A., *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950, p. 15 et *Het thamoedisch alphabet*, dans *Handelingen van het XVIIIe Vlaamse Filologencongres*, Gand, 1949, p. 98-111.

(2) *Les textes thamoudéens de Philby*, I, *Textes du sud*. Louvain, 1956.

(3) *Les textes thamoudéens de Philby*, II, *Textes du nord*. Louvain, 1956.

le Nord comme dans le Sud, ne sont pas des sédentaires, mais des nomades, étrangers au trafic caravanier (1).

Il faudrait donc revoir les données du problème. Examinons d'abord les sources historiques.

Au VIIIe siècle avant notre ère, les Thamoudéens sont comptés parmi les tribus arabes vaincues par Sargon (2), qui en aurait déporté une partie en Palestine. Dans un texte de Hebou eš-Šarqy (Ph. 279 (aw)), tracé en caractères primitifs, on parle d'un roi de Babylone (mlk bbl), mais malheureusement son nom n'est pas mentionné. S'agit-il de Sargon, de Tiglat Pilèser III ou de Nabonide, qui tous firent une campagne contre l'Arabie du Nord ? Remarquons toutefois que les deux derniers rois ne mentionnent pas les Thamoudéens dans leur liste de victoires, quoiqu'ils aient certainement occupé les environs de Teimâ et d'El 'Elâ, l'habitat de cette tribu (3).

Au temps d'Auguste, Diodore de Sicile (4) nous dit que les Thamoudéens occupent la côte septentrionale de la Mer Rouge. Parmi les textes du premier courant on rencontre, à plusieurs reprises, le dessin d'un bateau de pêche (cf. Eut. 557 ; Ph. 264 (f) ; 275 (q)). Si ces dessins sont à mettre en rapport avec les textes qui les encadrent, il faudrait en conclure que les Thamoudéens de ce temps n'ignoraient pas l'art de la navigation et de la pêche. Dans ce même courant et à proximité du bateau d'Euting 557, on rencontre le nom *smk*, « poisson » (Eut. 561).

(1) J. Ryckmans, *Aspects nouveaux du problème thamoudéen*, dans *Studia Islamica*, 1956, p. 6-9 et *L'origine et l'ordre des lettres de l'alphabet éthiopien*, dans *Bibliotheca Orientalis*, XII, 1955, p. 4. G. Ryckmans, *Prospectietocht door Saoedie-Arabië* (Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van. België, XIV, 1952, n. 5, p. 9-10 ; *La trace de Saba en Arabie Séoudite*, dans *Reflets du Monde*, 1952, n. 5, p. 9 et *En Arabie Séoudite*, dans *La Revue générale belge*, 1952, p. 8. Caskel W., *Lihyan und Lihyanisch*, Cologne, 1954, p. 21, n. 4. Savignac R. dans *La Revue Biblique*, 1951, p. 451.

(2) Schrader E., *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texte* (Keilinschriftliche Bibliothek), II, Berlin, 1896, p. 42-43 ; Glaser E., *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, Berlin, 1890, p. 259.

(3) Glaser, *Skizze*, p. 112.

(4) Diodore de Sicile, III, 44, éd. Müller, Paris 1855, vol. I, p. 158. Cf. aussi Glaser, *Skizze*, p. 104.

Dans son *Histoire naturelle*, Pline (1) mentionne les Thamoudéens comme étant les habitants des villages Hegra, Domatha et Badanatha (2). Aux environs de Hegra on a trouvé des textes de tous les courants, sauf celui du type primitif. Dans Jsa. 386, texte du premier courant, quelqu'un se dit être habitant de Dedan (3).

La *Notitia Dignitatum* (ve s.) (4) parle d'une division de cavalerie thamoudéenne, stationnée à la frontière égyptienne et qui était mise au service du chef militaire de l'Égypte par les empereurs romains. Or on a trouvé à Goschen un texte en écriture thamoudéenne du type de Teimâ-El'Elâ (5).

La tradition arabe considère également les Thamoudéens comme étant les habitants d'el Higr (Hegra de Pline) (6). Il est vrai, elle se trompe en attribuant aux Thamoudéens les tombes nabatéennes des alentours, qui seraient les maisons renversées de cette tribu rebelle. Mais comment pourrait-on attribuer à cette tribu des maisons en pierre, si la tradition ne la considérait pas comme sédentaire ? Il y a dans les textes thamoudéens des indices qui semblent bien corroborer les données de la tradition. Nous les avons énumérés dans nos *Inscriptions thamoudéennes* et dans nos *Textes thamoudéens de Philby*, vol. II. Un village est dédié au dieu Nahy (HU. 772 b) ; Eut. 690 est accompagné d'un dessin représentant une scène de labourage ; Ph. 266 (c) et 249 (bh) parlent du labourage d'un champ ; Ph. 271 (ai) fait allusion à la culture de coton ; quelqu'un s'appelle *brst*, « flocon de coton » (Ph. 187 (a) 5) ; un autre se nomme *'y'n*, « soc de charrue » (Ph. 271 (ah)). Ajoutons encore que beaucoup de noms propres sont suivis du nom de la ville ou du lieu de provenance du porteur. Si les généalogies courtes ne sont pas une preuve directe de l'état sédentaire de leurs auteurs, elles peuvent en être un indice sérieux.

(1) Pline, *Histoire naturelle*, VI, 32, éd. Littré, Paris, p. 265.

(2) Glaser, *Skizze*, p. 108 et *Encyclopédie de l'Islām*, sub voce *Thamûd*.

(3) Voir l'expression *mn'l* „« de la tribu de... », Jsa. 565.

(4) *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarum in partibus Orientis*, éd. Böcking, Bonn, 1839, p. 67-77 et p. 295.

(5) Van den Branden A., *La jarre de Goschen*, dans *Le Muséon*, LXVI (1953), p. 133-138.

(6) Cf. la bibliographie dans l'Encyclopédie de l'Islam, *sub voce Thamûd*.

A l'époque sabéenne, une fraction de la tribu thamoudéenne a dû se fixer comme sédentaire dans l'Arabie du Sud. RES. 3902 *bis*, 130 nous met en présence d'une famille thamoudéenne *(bny ṯmd)*, possesseur de palmeraies (1). RES. 5054, provenant de Saiq, dans la proximité de Wadi Maifa'a, donne le nom *ṯmd* comme légende sous le dessin d'un homme et d'un animal. Le texte RY. 437 a, copié aux environs de Wadi Hatba, mentionne le nom *ṯmd* et il est tracé « en caractères d'époque tardive (2) ». Dans CIH. 338, 17 on rencontre le nom *ṯmd* comme nom d'un village. Il n'est pas exclu que ce nom soit à mettre en relation avec l'ancienne tribu *ṯmd*. Remarquons que tous ces textes sont tracés en caractères sud-arabes.

Glaser, qui a étudié en détail la localisation de la tribu thamoudéenne, arrive à la conclusion suivante :

Au temps de Sargon et de Pline, les Thamoudéens auraient eu pour centre la région de la Mekke, ils auraient occupé également une partie de l'Arabie centrale, les régions au Nord de Médine et el-Higr. Au temps de Diodore ils sont signalés sur la côte septentrionale et au-delà du Golfe d'Aqaba. Ces derniers Thamoudéens seraient constitués par les descendants des déportés de Sargon, par des autochtones de la région de la Mekke et par quelques membres des tribus affiliées venus de l'Est et du Sud de l'Arabie (3).

Donc de ce qui précède on peut conclure que : la tribu thamoudéenne a vécu au moins treize siècles ; qu'il y avait des Thamoudéens dans le Nord, le Centre et le Sud de l'Arabie ; que là où les sources historiques signalent la présence de cette tribu on découvre des écritures thamoudéennes appartenant aux cinq courants ; qu'au moins une partie de la tribu était sédentaire. Pour nier cette dernière conclusion il faudrait affirmer que toute la tradition se trompe et que les indices dans les

(1) Le lieu de provenance de ce texte est incertain, cf. Savignac, dans *La Revue biblique*, 1926, p. 548.

(2) Ryckmans G., *Inscriptions sud-arabes (huitième série)*, dans *Le Muséon*, LXII (1949), p. 120.

(3) Glaser, *Skizze*, p. 262-263 ; p. 128, p. 107-108, p. 109.

textes épigraphiques ne sont que des exceptions qui confirment la règle (de l'état nomade) (1).

Examinons maintenant les différents alphabets thamoudéens du point de vue paléographique (2).

A Hebou eš-Šarqy, comme dans bien d'autres endroits, nous sommes mis en présence d'un certain nombre de textes tracés en différents alphabets. Un premier alphabet, que nous avons appelé l'alphabet primitif (3) se rapproche fort de l'alphabet dédanite (cf. Jsa. 399 ; 411 ; 413 ; 417, etc.) ; un autre alphabet ressemble de près à ce type primitif (appelé 1er courant, cf. Jsa. 398 ; 400 ; 404, etc.), puisqu'il n'en diffère que par l'emploi de deux signes complémentaires pour la valeur *ḏ ;* un signe complémentaire pour *z* (4) et pour *n ;* d'un autre signe pour *ġ* et *f*. Puis il a abandonné le signe complémentaire pour *ṯ* du type primitif.

Un troisième alphabet (nommé second courant, cf. Jsa. 397 ; 414 ; 424, etc.) se distingue du précédent par une allure plus cursive. Ce sont les mêmes signes, mais le ' est devenu plus élancé ; le *g* s'est réduit à un cercle irrégulier ; le *ḥ* a perdu sa hampe supérieure ; le *ġ* a doublé sa ligne médiane et le *ṯ* est remplacé par un autre signe. On remarque également l'abandon des signes complémentaires pour *ḏ*. Un quatrième alphabet (appelé type de Teimâ-el'Elâ) se présente dans les textes de Jsa. 440 ; 449 ; 501, etc. Il semble se rattacher au premier courant, puisque tous les signes sont les mêmes. Toutefois, il a abandonné le premier signe complémentaire pour *z ;* le *ṯ* se réduit à trois barres droites ; le *r* à une barre droite ; le *n* est plus ondulé ; le *ġ* est celui du type primitif et le *š* est remplacé par un cercle rayonné.

Ailleurs, surtout dans la région de Tebouk et du Dj. Ramm, on trouve un cinquième alphabet (appelé type de Tebouk, cf. HU. 814 ; 498, etc.), à allure cursive. Il diffère du 1er courant

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 6.

(2) Voir pl. I de nos *Inscriptions thamoudéennes* et l'exposé, p. 15-25.

(3) Pour l'aspect chronologique voir nos *Inscriptions thamoudéennes*, p. 23.

(4) Ce signe manque sur notre pl. I. Voir HU. 738 et peut-être aussi Eut. 513. Cf. notre article, *Les textes thamoudéens de Huber et d'Euting*, dans *Le Muséon*, LXIX (1956), p. 130.

par ses signes complémentaires pour *z* (1) et *š*; par le *z* pour lequel il emploie le signe sud-arabe et par l'abandon des deux signes complémentaires pour *ḏ*. Le ' est également élancé comme dans le IIe courant. On peut se demander si ces alphabets s'expliqueraient par voie d'évolution.

On remarque que les différences entre le type primitif et le Ier courant sont minimes. L'évolution du signe ⅃ en \ (qu'on constate également dans les graffites sud-arabes) et l'évolution de f : ◊ ∩ Ω ne semble pas poser de problème. Le *ġ* du Ier courant s'obtient facilement de son prototype par l'abandon de sa barre droite descendante. L'adoption de deux signes complémentaires pour *ḏ* et *z* reste inexplicable. D'ailleurs ces signes sont rarement employés. Mais des textes comme Jsa. 419 ; 464 ; 467 ; 496 et d'autres nous font saisir sur le vif le passage de ces deux courants d'écriture. En effet, dans ces inscriptions on remarque la présence des signes appartenant aux deux alphabets.

Dans le second courant, l'évolution du signe ⅄ en ⅄ ne présente aucune difficulté. On la constate également en sud-arabe. Mais ce changement de signe justifie l'adoption d'un nouveau signe pour *ṭ*, le *ḥ* étant devenu identique au *ṭ*. Remarquons que l'évolution de l'alphabet sud-arabe aboutira à un même signe pour les valeurs *g* et *l* d'une part et *f* et ' d'autre part. La forme du *ġ* s'explique par l'allure cursive de l'écriture. L'abandon du second signe pour *ḏ* provient probablement de sa ressemblance avec le nouveau *ṭ*. Ici encore, le passage du premier courant au deuxième courant est illustré par les textes Jsa. 406 ; 461, etc.

La présence des signes différents dans le type de Teimâ-el 'Elâ nous semble encore pouvoir s'expliquer par voie d'évolution. Deux signes sont remplacés : le *š* et le *ṭ*. Le *ṭ* est remplacé pour les mêmes raisons qui ont occasionné son remplacement dans le IId courant. Le même principe est adopté pour *š* qui prêtait à confusion avec *n* devenu ⦚ et est également à la base de l'abandon de la barre droite pour *n*, le demi cercle représentant *r* ayant pris cette forme. Jsa. 500 et d'autres textes ailleurs sont des intermédiaires entre ces deux courants.

(1) Ce signe manque également sur notre pl. I. Voir Winnett, *A Study*, pl. X sous la lettre E.

L'écriture de Tebouk, quoique d'une allure beaucoup plus cursive, semble s'appuyer également sur le premier courant. Elle a adopté pour *ḏ* une variante du premier courant, abandonnant les deux autres. Le signe complémentaire pour *z* est celui du *ḏ* du premier courant, l'adoption duquel a pu être conditionnée par sa prononciation qui se rapproche du *z;* la barre droite ou la barre légèrement ondulée de *š* est probablement due à la tendance vers le cursif. Le signe \ — n s'est évolué jusqu'à ne représenter qu'un simple point (voir également en safaïtique). Le *ẓ* est remplacé par le *ẓ* sud-arabe dont la raison nous échappe. Les textes intermédiaires manquent ici, mais la présence des signes caractéristiques du premier courant, comme *ḥ*, *ḏ*, *ṯ* et *ġ*, prouve bien que ce type d'écriture est en rapport avec le premier courant.

Si notre méthode de comparaison est légitime et si nos explications s'avèrent exactes, il faudrait conclure de ce qui précède que la paléographie semble bien établir l'unité des alphabets thamoudéens dans le Nord.

Mais l'unité de l'alphabet n'implique pas nécessairement l'unité ethnique du peuple qui s'en est servi. C'est une question que nous devons examiner maintenant.

Nous avons vu plus haut que les sources historiques signalent la présence de Thamoudéens dans des lieux différents et que dans ces endroits on a trouvé des textes qui correspondent aux différents alphabets thamoudéens.

Nous ne savons pas si les Thamoudéens du temps de Sargon possédaient une écriture propre. Nous n'en avons aucune preuve, ni aucun indice, les textes trouvés aux environs de la Mekke étant manifestement d'une date plus récente. Les plus anciennes inscriptions en écriture thamoudéenne datent du VIe siècle avant J.-C. Ont-elles été tracées par des membres de la tribu thamoudéenne ? Nous ne pouvons pas en donner une preuve péremptoire. On a trouvé à Hebou-eš-Šarqy, près de Teimâ, un texte (Ph. 279 (aw)) en caractères primitifs, dans lequel quelqu'un dit s'être approprié la « lance du roi de Babylone » *('sl.mlk.bbl)*. Dans un autre texte (Ph. 266 (a)), provenant également des environs de Teimâ et tracé aussi en

caractères primitifs, quelqu'un dit avoir donné un coup de main dans la guerre de Dedan *(nṣr bḍr ddn)*. Il est probable que ces deux textes font allusion au dernier roi babylonien Nabonide et à sa campagne contre l'Arabie du Nord vers le milieu du VIe siècle avant J.-C. (1). Puisque nous savons par la tradition que ces lieux étaient occupés par la tribu thamoudéenne et que ces textes n'ont pas été tracés par des Dédanites. qui avaient leur propre écriture, il est fort probable qu'on a affaire à l'alphabet des Thamoudéens. La relation étroite qui existe entre le type primitif et l'écriture du premier courant, mise en évidence par la paléographie, nous invite encore à voir dans le type primitif l'écriture des Thamoudéens du VIe siècle avant J.-C. Car ce premier courant est, à n'en pas douter, une écriture thamoudéenne dans le sens strict du mot. On y trouve, en effet, le nom *ṯmd* à quatre reprises (cf. HU. 617 ; Jsa. 300 ; 339 et Dghty, 51, 2), ce dont Winnett a tiré la conclusion (2) qu'on a ici le thamoudéen proprement dit (3). Remarquons encore que si les données de Diodore de Sicile sont à rapprocher des dessins de bateaux de pêche, mêlés aux textes du premier courant, on pourrait en conclure qu'une partie des Thamoudéens de cette époque a été des pêcheurs. Conclusion intéressante, car la possession de bateaux et le métier de pêcheur nous semblent être difficilement conciliables avec l'état nomade. Dans le second courant le nom *ṯmd* n'est mentionné qu'une seule fois et le texte dans lequel il figure se trouve à Roumâteïn, à 30 kilomètres Nord-Est de Hâil (cf. HU. 172). Nous en concluons que ce type d'écriture est également une écriture thamoudéenne dans le vrai sens du mot. Les auteurs des graffites ne semblent pas avoir été prodigues du nom de leur tribu. Dans les graffites lihyanites on constate le même fait. Le mot

(1) Nous savons toutefois que Tiglat Pilèser III pendant sa guerre arabe de 734-732 a conquis El-'Elâ (l'ancien Dedan) et que Teimâ s'est soumis également. Comme Nabonide, il ne mentionne pas les Thamoudéens parmi les tribus vaincues. Cf. Glaser, *Skizze*, p. 260.

(2) Winnett, *A Study*, p. 33 et p. 51.

(3) Comme nous avons vu plus haut, Glaser a mis l'accent sur l'unité ethnique des thamoudéens de la région côtière avec les déportés de Sargon et les autochtones du Hedjaz.

lḫyn y est employé peut-être une seule fois (Jsa. 259 ?). Même les textes monumentaux ne le donnent que rarement (1). N'empêche que personne ne met en doute le caractère lihyanite de l'écriture dans lequel figure ce nom.

L'écriture de Teimâ-El 'Elâ nous semble également devoir être attribuée aux Thamoudéens. Le nom *ṯmd* n'y figure pas, mais le texte de Goschen résistera, à notre avis, à toute autre explication. Dans le type de Tebouk, le nom *ṯmd* ne figure pas non plus. Les auteurs de ces textes sont manifestement des nomades, le contenu de ces inscriptions étant à ce point suffisamment explicite. Sont-ils des Thamoudéens ? La paléographie semble suggérer une réponse affirmative. Un autre indice pourrait être la présence des « Nimrites » dans le premier courant (*nmry*, Jsa. 383) et dans le type de Tebouk (*d'l nmr*, Jsa. 596). Les sources historiques signalent la présence de la tribu dans les régions de Tebouk, ce qui semble bien avoir suggéré à Caskel la conclusion que le type d'écriture de Tebouk représente le vrai alphabet thamoudéen (2).

Donc de ce qui précède on peut conclure que les Thamoudéens sont certainement les auteurs des graffites du premier et du second courants, ainsi que de ceux du type de Teima-el'Elâ, et qu'ils le sont probablement aussi des graffites du type primitif et de celui de Tebouk.

Voyons maintenant si le contenu des inscriptions corrobore ou infirme les données de l'histoire et de la paléographie. Nous l'étudierons du point de vue religieux, puis du point de vue linguistique. Le premier point de vue revient à signaler la présence des divinités dans les différents courants d'écriture. Nous nous contenterons d'énumérer celles qui se présentent au moins dans deux courants différents (3).

Manâf : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 696) et dans le second courant (HU. 12).

(1) Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, p. 149.

(2) Caskel, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1954, col. 51.

(3) Pour faciliter le contrôle des textes, nous nous bornons, dans la mesure du possible, à ne citer que ceux déjà édités. Cet article a été rédigé avant l'édition des textes thamoudéens de Philby.

Šams : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 789 ; 225) et dans le second courant (HU. 18). On le rencontre dans les noms théophores du premier courant (HU. 327 ; Jsa. 547) et du second courant (Jsa. 134). Sous la forme *šmst* dans un nom théophore du type primitif (Jsa. 433).

'Ilah : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 638 ; 627 ; 795 ; 800) ; dans le second courant (HU. 37 ; 172) et sous la forme *'ly* dans le premier courant (HU. 638, 4 ; 313) et dans le second courant (HU. 56). Il rentre sous la forme *lh* dans les noms théophores du type de Teimê-el 'Elâ (Jsa. 637) et de Tebouk (HU. 555).

'Ilaṯ : à l'état isolé dans le type primitif (Jsa. 519), dans le premier courant (HU. 428 ; 794 ; 365) et dans le type de Tebouk (Hard. 481). Par les noms théophores cette divinité est connue dans le premier courant (HU. 124 ; 303), dans le second courant (HU. 73 ; Dghty 52,2) et dans un texte intermédiaire entre le premier et le second courants (HU. 71). La forme *lt* est connue à l'état isolé dans le second courant (Dhty. 52,5) et le type de Tebouk (Jsa. 596 ; HU. 571 ; 497). Elle se présente également dans les noms théophores du second courant (HU. 785 ; 177 ?) et du type de Tebouk (Jsa. 27).

Ruḍâ' : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 102 ; 114 ; 135 ; 789) et dans le second courant (HU. 37 ; 42 ; 53 ; 67 ; 68 ; 72), et dans un texte intermédiaire entre le premier et le second courants (HU. 719).

Malik : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 258 ; Jsa. 340 ; 358) et dans le second courant (HU. 82). Il se présente dans les noms théophores du type primitif (Jsa. 426) et du second courant (HU. 373).

Nahy : à l'état isolé dans le premier courant (HU. 99 ; 130 ; 135), dans le second courant (HU. 90 ; 3 ? ; 333) et dans les textes intermédiaires entre le premier et le second courants (HU. 706 ; Jsa. 343). Il rentre dans les noms théophores du premier courant (HU. 417 ; 798) et du second courant (HU. 587).

Yaṯi' : à l'état isolé dans le premier courant (Jsa. 396 ? ; Ph. 360 (k) 6) et dans le type de Tebouk (W. 251). Dans les

noms théophores on le retrouve dans le type primitif (Jsa. 454 ; 526), dans le premier courant (Jsa. 447 ; 598 nom seul) et dans le type de Tebouk (Jsa. 247 nom seul).

'Attar: à l'état isolé dans le premier courant (HU. 114). Dans les noms théophores il se présente dans le type primitif (Jsa. 561 sous la forme *b'ṯtr*), dans le premier courant (HU. 807) et dans le second courant (HU. 133, 2). La forme *'trsm* est connue dans le premier courant (HU. 720 ; 382 ; 430) et peut-être dans le second courant (HuIR. 29).

Manah: à l'état isolé dans le premier courant (HU. 286 ; 638 ; Jsa. 255). La forme *mnwt* est connue dans le premier courant (Eut. 230) et *mnt* dans le second courant (HU. 730). On trouve les noms théophores avec l'élément *mnt* dans le premier courant (HU. 369), dans le second courant (Jsa. 19 nom seul), dans le type de Teimâ-el'Elâ (Jsa. 279 ; 21) et dans celui de Tebouk (HU. 260).

Wadd: à l'état isolé dans le second courant (HU. 349). Les noms théophores se présentent dans le type primitif (Jsa. 425 ; 560), dans le premier courant (HU. 104) et dans le second courant (HU. 41).

Ġumm: à l'état isolé dans le premier courant (Dghty. 53) et dans le second courant (Jsa. 392).

Samin: à l'état isolé dans le premier courant (HU. 535) et dans le type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 567). On le retrouve dans un nom théophore du premier courant (HU. 394).

'A: à l'état isolé dans le premier courant (Ph. 174 (f) texte du Nord et Ph. 167 (ab) texte du Sud). Dans les noms théophores on le rencontre dans le type primitif (Jsa. 433), dans le premier courant (HU. 386 ; 762 ; 777 ; Ph. 170 (g) 21 ; 270 (e)), dans le type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 346 ; 343) et dans celui de Tebouk (Hard. 195 ; 315 ; 15 ; 229).

Kâhil: à l'état isolé dans le premier courant (HU. 239 ; 241 ; 778 ; 760), dans le second courant (HU. 125) et dans un texte intermédiaire entre le type primitif et le premier courant (Jsa. 393). La forme *khln* est connue dans le type de Tebouk (Ramm. 33).

Sîn : dans les noms théophores du premier courant (HU. 745) et du second courant (HU. 194).

'Amm : dans les noms théophores du type primitif (Jsa. 527 ; 542), du premier courant (HU. 622 ; 152), du type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 503 ; Jsa. 421) et de celui de Tebouk (Jsa. 620 ; 718).

Il n'est pas étonnant que le thamoudéen durant les treize siècles de son existence n'ait pas seulement évolué dans son alphabet, mais encore dans la langue. On constate ce même phénomène en lihyanite qui pourtant n'a eu qu'une durée relativement courte. En thamoudéen on voit que certaines expressions caractéristiques reviennent toujours dans le même courant. Est-ce la preuve que chaque courant serait dû à un peuple différent parlant un dialecte spécial ? Nous ne le pensons pas. Puisqu'on a affaire à des graffites, il est évidemment difficile de donner une preuve irréfutable de l'unité de la langue. Nous sommes toutefois loin de considérer le thamoudéen comme une sorte de volapük (1). Nous pensons même qu'un ensemble d'indices nous invite plutôt à admettre son unité. Il y a tout lieu de croire que la préposition *nm* du premier courant provient par voie d'évolution de la préposition *lm* du type primitif. On la trouve en effet dans des textes intermédiaires entre ces deux courants (Jsa. 389 ; 464 ; 373 ; HU. 721 ; 722). De cette dernière constatation on pourrait déduire qu'à un certain moment les Thamoudéens se servaient indistinctement de *lm* et de *nm* dans leur écriture et selon toute vraisemblance également dans leur langage. Un fait analogue, affectant la même consonne, se produit actuellement au Liban. Il y a des régions où l'on se sert exclusivement du mot *mlyḥ* « bien » ; dans d'autres endroits on dit *mnyḥ* et à Beyrouth on entend les deux indifféremment. La préposition *nm* a disparu du second courant, mais on la trouve dans des textes intermédiaires entre le premier et le second courants (HU. 29 ; 30 ; 719 ; 734 ; 764). Remarquons qu'à côté de *lm* et de *nm* on emploie également la préposition *l* avec le même sens (cf. type primitif : Jsa. 376 ; 426 ; 421 ; 434 ;

(1) Caskel, dans *OLZ*, 1954, col. 51.

premier courant : Jsa. 424 ; 437 ; 438 ; second courant : HU. 54 ; Eut. 91 ; type de Tebouk : HU. 262 ; 555). Les invocations commençant par *b* sont connues dans le premier courant (Jsa. 429 ; 551 ; 572 ; HU. 114 ; 198) et dans le second courant (HU. 220). D'autres commencent par le *h* vocatif dans le premier courant (Jsa. 462 ; 409 ; 565 ; HU. 99) et dans le second courant (HU. 37 ; 106). Parfois on omet le *b* ou le *h* dans le premier courant (HU. 255 ; Jsa. 448 ; 601 ; Dghty 47, 4) et dans le second courant (HU. 54).

L'expression *h — nom de divinité — bk...* est connue dans le premier courant (HU. 207) et dans le second courant (HU. 53 ; 67 ; 82). La formule *'tm(n)* se rencontre dans le premier courant (HU. 238 ; 242 ; 368 ; 801) et dans le second courant (HU. 125 ; 770 ; 975).

La formule *fulân bt fulân* est connue dans le type primitif (Jsa. 505), dans le premier courant (HU. 712 ; 633 ; 638 ; 666), dans le second courant (HU. 163) et dans un texte intermédiaire entre le premier courant et le type de Teimâ-El 'Elâ (Jsa. 282). Remarquons aussi que le mot *'hl*, « tribu » est employé dans le premier courant (Jsa. 409 ; HU. 430 ; Eut. 156) et dans le second courant (Eut. 24 ; HU. 27) et *'l*, « tribu » dans le premier courant (Jsa. 450), dans le type de Teimâ-El 'Elâ (Jsa. 565) et dans celui de Tebouk (Jsa. 596).

L'expression *l-fulân-nom d'une chose ou d'un animal*, est connue dans le premier courant (HU. 103 ; 192), dans le second courant (HU. 101 ; 166 ; 299), dans le type de Teimâ-el'Elâ (HU. 112) et dans celui de Tebouk (Jsa. 622).

Le verbe *bt*, « passer la nuit », est employée dans le premier courant (HU. 137 b ; 152), dans le second courant (HU. 17), dans le type de Teimâ-El 'Elâ (Jsa. 207) et dans celui de Tebouk (Hard. 330).

w'n fulân, est une expression assez fréquente dans les différents alphabets. Cf. premier courant : Jsa. 366 ; second courant : HU. 19 ; 23 ; 61 ; Jsa. 124 ; type de Teimâ-El 'Elâ : HU. 698 ; 701 ; 702 ; Jsa. 737 ; textes intermédiaires entre le second courant et le type de Teimâ-El 'Elâ : Jsa. 93 ; 170 ; 169 ; 172-173. Elle est à mettre probablement en rapport avec la formule

wdd f fulân-w'n fulân, bien connue dans les textes du second courant (HU. 14-15 ; 85-86 ; 122) et dans ceux du type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 757-756 ; Dghty. 47, 10) ou avec la formule *wdd fulân — w'n fulân* (premier courant HU. 437 ; 442 ; second courant HU. 75 ; 76-77 ; 78-79 ; 90). Le premier membre de la formule manquerait alors.

L'expression *wdd fulân* est connue dans l'alphabet primitif (Jsa. 552), dans le premier courant (HU. 666 ; 777 ; Jsa. 354 ; 355), dans le second courant (Jsa. 391 ; 642 ; HU. 5) et peut-être dans le type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 604). *wdd f fulân* se rencontre dans le second courant (HU. 537 ; 48 ; 73), dans le type de Teimâ-El 'Elâ (Jsa. 501 ; Eut. 87) et dans celui de Tebouk (Hard. 306).

La formule *fulân wdd fulân* n'est employée que dans le premier courant (HU. 115 ; 141 ; 145, 1 ; 156 ; 214 ; 745 ; 353 ; 623 ; 362 ; 380 ; 381 ; 395 ; 416 ; 464). On la trouve cependant une fois dans un texte intermédiaire entre le premier courant et le type de Teimâ-El 'Elâ (HU. 725).

Il semble donc bien que le contenu des textes du double point de vue religieux et linguistique vienne rejoindre les conclusions suggérées par les sources historiques et la paléographie.

Pour Jacques Ryckmans les auteurs des graffites thamoudéens seraient des nomades qui n'ont rien à faire avec le trafic caravanier. Aucune allusion « ne permet de conclure que les auteurs aient joué un rôle important dans le trafic des caravanes (1) » et « le phénomène thamoudéen... est dans une large mesure indépendant de circonstances liées au trafic caravanier (2) ». D'autres raisons encore sont à l'origine de cette affirmation : les chameaux représentés ne sont jamais bâtés — les historiens ne parlent pas de Thamoudéens caravaniers — les textes thamoudéens de l'expédition Ryckmans sont trouvés en dehors des routes caravanières.

Quant au défaut d'allusion au trafic caravanier dans les textes thamoudéens, nous serions moins affirmatif que J. Ryckmans.

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 7.

(2) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 14 et Ryckmans G., *Prospectietocht*, p. 9.

Dans un texte du premier courant (Jsa. 332) on lit *'hl 'r*, « les caravaniers » (1). Le mot *'hl* semble bien indiquer un groupe à part. On trouve dans HU. 142 (second courant) les salutations « de la troupe des voyageurs » et Ph. 212 (g) 1 où l'on lit *'r ymn*, pourrait être traduit par « la caravane (venant) de Yémen ».

De ne pas rencontrer de dessins de chameaux bâtés nous semble contredit par Ph. 164 (u) ; 195 (a) ; 177 (h) ; 243 (k) ; 259 (d) ; 273 (c) ? Eut. 241. Il est vrai que les historiens ne nous disent pas que les Thamoudéens ont été des caravaniers. Mais leurs informations peuvent être incomplètes, comme on le déduirait volontiers d'un texte de Strabon qui, après avoir dit que les Minéens et les Gabéens transportaient des aromates en Palestine, ajoute que tous les voisins *(vicini omnes)* se livraient au même trafic (2). Dans ce domaine l'« argumentum ex silentio » doit se manipuler avec prudence.

Sachant donc par ailleurs qu'une fraction de la tribu thamoudéenne se livrait au trafic caravanier, nous avions attribué les textes que Philby a copiés le long de l'ancienne route menant de l'Arabie du Sud à la Mekke, aux Thamoudéens caravaniers. Ces textes appartiennent, à notre avis, au premier courant et au type de Teimâ-El 'Elâ. Si l'onomastique peut servir à l'identification des auteurs de ces textes, celle-ci est manifestement nord-arabe. Que tous les textes ne se trouvent pas le long de la route, mais parfois à l'écart dans des endroits bien protégés ou autour des points d'eau, s'explique par les coutumes caravanières et par la prudence élémentaire qui place toujours le campement à l'abri des surprises d'un désert hostile. L'affirmation que les textes thamoudéens qui jalonnent cette route « sont relativement rares » ne semble pas s'accorder avec les descriptions de Philby (3).

(1) Ryckmans G., *Notes épigraphiques* (deuxième série), dans *Le Muséon*, L (1937), p. 333 ; Winnett, *A Study*, p. 23.

(2) Strabon, *Géographie*, livre XVI, 18 : « ...Palestinam regionem, in quam Minaei et Gerrhaei et vicini omnes aromata convehunt », cité par C. Rossini, *Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica*, Rome, 1931, p. 10.

(3) Philby H. St. B., *Arabian Highlands*, Ithaca, 1952, p. 46, 206 ; 209, 364, 411, 426 ; idem., *Sheba's Daughters*, Londres, 1939, p. 42, 427, etc.

A l'appui de sa nouvelle hypothèse J. Ryckmans apporte quelques arguments qui méritent notre attention. C'est d'abord l'opposition qui existerait entre les textes du Nord et ceux du Sud. Au point de vue paléographique (1) l'auteur constate que les inscriptions à disposition verticale sont rares dans le Sud, alors qu'elles sont fort nombreuses dans le Nord. La plupart des alphabets du Nord se retrouvent dans le Sud, mais certains signes caractéristiques en usage dans le Nord, sont régulièrement remplacés soit par le signe sud-arabe, soit par un signe particulier (2).

Les textes n'étant pas publiés, il est assez difficile de se faire une idée de leurs particularités paléographiques. La présence des signes différents dans un alphabet n'entraîne pas nécessairement une opposition irréductible, comme on l'a vu dans les alphabets du Nord, et comme on le constate également dans l'alphabet lihyanite (3). Or il est intéressant de constater que les alphabets les plus évolués du Nord se sont dispersés dans la partie septentrionale du pays, même jusqu'en Jordanie. Pratiquement on ne les retrouve pas dans le Sud (4). Une émigration vers le Sud du premier courant (et peut-être de celui de Teimâ-El 'Elâ) aurait pu se produire soit par le déplacement d'une partie de la tribu, soit par l'adoption de cet alphabet par une peuplade liée aux Thamoudéens par des liens ethniques, politiques ou commerciaux. Cette hypothèse ne doit pas être rejetée *a priori*. Elle expliquerait déjà le manque des textes verticaux, ce tracé n'étant jamais employé par les auteurs du premier courant.

Au point de vue du panthéon (5), l'opposition entre les deux

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 10.

(2) Ces signes particuliers sont la croix gammée = ǵ et X = z, dont la valeur a été découverte par J. Ryckmans, cf. notre ouvrage, *Les textes thamoudéens de Philby*, vol. I, p. 51 et 55. L'affirmation est erronée, ces signes existent également dans le Nord. Pour X = z, cf. notre article, *Les textes thamoudéens de Huber et d'Euting*, dans *Le Muséon*, LXIX (1956), p. 130 ad Eut. 513 et pour ǵ nos *Textes thamoudéens de Philby*, vol. II ad. Ph. 261 ; 322 (d) ; 324, 327 ; 363 (a), (d), (p), ainsi que les textes inédits de Ph. 401 (e) ; 403 (a) et Bogue 146.

(3) Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, p. 33-34.

(4) Rares sont les inscriptions du IId courant dans les textes du Sud de Philby et le type de Tebouk fait complètement défaut.

(5) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 10.

classes de textes semble nette. Les invocations, fort nombreuses dans le Nord, font complètement défaut dans le Sud. On ne retrouve ni Nahy ni Ruḍâ'. Yaġûṯ, rare dans l'onomastique du Nord, est bien représenté dans celle du Sud. De même 'Uzzay, inconnue dans les textes thamoudéens, rentre fréquemment comme élément composant dans les noms théophores du Sud, même sous sa forme arabe, c'est-à-dire avec l'article *l*, alors que l'article thamoudéen est *h*.

L'absence des invocations dans ces textes constitue déjà à lui seul un problème, et, pour autant que nous sachions, unique dans l'histoire des Arabes de ce temps. Dans les textes du Sud de Philby, les divinités Nahy et Ruḍâ' manquent également, mais les invocations, adressées à des divinités bien connues dans le Nord, ne sont pas rares. Remarquons encore que les invocations religieuses dans le Nord sont surtout nombreuses là où l'on a soupçonné l'existence d'un lieu de culte (1).

Le nom *tmyġṯ* se rencontre trois fois dans le premier courant (HU. 314 b ; 372 ; 480) et peut-être une fois dans le second courant (Eut. 548). Cela suffit pour constater que *yġṯ* était connu des Thamoudéens du premier courant, et de la même façon que dans le Sud, c'est-à-dire par les noms théophores.

Quoique le nom de la divinité *'zy* manque dans les textes thamoudéens, cette déesse était cependant connue dans le Nord. En effet, elle fait partie du panthéon lihyanite (2). On constate aussi que dans un texte en lihyanite récent, l'article *hn-h* s'est changé en *l* et *hl* (3). Faudrait-il en conclure que ces textes n'appartiennent pas aux Lihyanites ? Nous ne le pensons pas.

On peut se demander aussi si les différences constatées dans l'onomastique (4) des deux branches d'inscriptions sont bien de nature à accentuer leur opposition. Sur les deux mille noms thamoudéens connus dans le Nord, moins de cinq cents se

(1) Voir Savignac dans *La Revue Biblique*, 1951, p. 451.
(2) Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, p. 45.
(3) Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, p. 68.
(4) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 11.

retrouvent dans les textes du Sud. Une centaine sont régulièrement munis de la mimation, et l'adjonction des lettres faibles, « inconnue dans les textes du Nord (1) », y est fréquente.

Il nous semble que le fait de comparer le contenu onomastique d'une collection de deux mille textes avec une collection de neuf mille textes doit nécessairement mener à la constatation d'une grande divergence onomastique. Il n'existe pas chez les Thamoudéens une onomastique fixe, comme par exemple chez les Nabatéens et chez les Palmyréniens. La formule *A bn A* est très rare et la formule *A bn B bn A* est inconnue. Le nom donné à l'enfant est généralement conditionné par des circonstances extérieures, comme par exemple les hasards ou le temps de la naissance, la dévotion des parents envers telle ou telle divinité, etc. Cela conduit à une variété de noms quasi infinie, ce qu'on constate d'ailleurs dans nos listes des noms propres où la majorité des noms n'est munie que d'une seule référence. Dans ces conditions il est très difficile de savoir si tel ou tel nom est à libeller thamoudéen ou non. Le fait qu'on trouve dans le Nord des noms communs à tous les dialectes, même Sud-Arabes, et parfois dans des proportions surprenantes, est significatif. Ainsi, sur les 379 noms de la collection de Harding (textes de Transjordanie) dont 160 nouveaux, pas moins de 120 sont communs avec les dialectes Sud-Arabes (sabéen, qatabanite et minéen), c'est-à-dire plus de la moitié des noms connus (2). Il nous semble donc que l'argument onomastique n'est pas décisif.

L'affirmation que l'adjonction des lettres faibles dans les noms est « inconnue dans le Nord » (3), nous semble être trop catégorique. Elle n'a pas tenu compte des textes de HU. 701 *('ws)*; HU. 254, 2 *(nwr)*; HU. 292 *(nwl)*; Ph. 274 (h) *(mwr)*; Ph. 364 (1) *(qyn)*; Hard. 222 *(zyd)*; Eut. 513 *(tyd)*; Hard. 460 *(tym)*; Hard. 434 *(hwr)*; Hard. 170 *(syr)*; Hard. 500 *('wd)*; Hard. 169 *('yḏ)*; Hard. 315 A *('wn)*; Eut. 249 c *(hyt)*; Eut.

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 11.

(2) Harding G., Lankester, *Some Thamudic Inscriptions from the Hashmite Kingdom of the Jordan*, Leiden, 1952, p. 50.

(3) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 11.

387 *(byt)*, etc. La mimation (ainsi que la présence de certains signes sud-arabes) peut s'expliquer par une influence locale, mais aussi par le bilinguisme des auteurs. Nous pensons surtout aux caravaniers pour cette dernière éventualité. Un parallèle moderne vient tout à fait à propos. On constate souvent dans les écritures des habitants de la frontière belgo-allemande, ou hollando-allemande, des lettres gothiques et des tournures spécifiquement allemandes, sans que ces gens cessent pour autant d'être belges ou hollandais, ni d'employer l'alphabet latin.

Le contenu linguistique (1) opposerait encore les deux groupes d'inscriptions. Ainsi on nous dit que la formule de salutation ou d'amour dans le Nord est *fulân wdd f fulân*, le verbe *wdd* étant toujours suivi de la préposition *f*, alors que dans le Sud cette préposition fait défaut (2).

Nous ne voyons pas très bien sur quels textes est basé cet argument, l'auteur ne donnant pas ses références. En tout cas, dans nos *Inscriptions thamoudéennes*, ainsi que dans les deux nouvelles collections de Philby, comprenant des textes du Nord et du Sud, la formule de salutation est toujours identique : *fulân wdd fulân*, soit celle des textes du Sud de l'expédition Ryckmans. Et cela pourrait être encore un indice que les deux groupes de textes sont moins opposés l'un à l'autre qu'on ne pourrait le croire à première vue. Les formules *fulân wrb* et *fulân lbb*, « totalement inconnues dans les textes du Nord (3) », y sont également représentées, quoique rarement. C'est ainsi que nous lisons maintenant HU. 26 (premier courant) et HU. 517 (Teimâ-el'Elâ) ; *fulân lbb* dans Ph. 351 (f) et 266 (q) textes du premier courant. Ce dernier verbe est parfois mis à la 1re forme : *lb*, Ph. 279 (m) 2, HU. 369 ; HU. 411, 2, textes du premier courant et Ph. 409 (f), texte du type de Teimâ-El 'Elâ.

A l'origine de l'hypothèse de J. Ryckmans se trouve celle de Mlle J. Pirenne (4) selon laquelle l'alphabet dédanite et himyarite

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 12.
(2) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 12.
(3) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 12.
(4) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 14 et note 2. Nous n'avons pas pu consulter les articles cités.

proviendrait de deux archétypes différents, antérieurs à la fin du ve siècle avant notre ère. Le même fait serait constaté pour le lihyanite à une époque plus tardive. J. Ryckmans en tire la conclusion qu'avant la date mentionnée l'alphabet sud-sémitique était largement répandu dans toute l'Arabie sous des formes diversifiées. Il ne reste qu'à appliquer cette conclusion aux divers alphabets thamoudéens. On aura alors une souche sémitique primitive qui a formé plusieurs rejetons indépendants dont les alphabets thamoudéens sont les représentants et les descendants (1). Si nous avons bien compris, il faut donc considérer ces formes diversifiées répandues dans toute l'Arabie comme autant d'archétypes, et les alphabets thamoudéens en seraient les descendants, quelques-uns même l'archétype tout court. Et avec cela, l'évolution de l'alphabet thamoudéen en ligne droite se trouve exclue, et en même temps apparaît une explication satisfaisante à la présence des signes identiques à valeur différente d'après leur appartenance à tel ou tel alphabet (2). C'est logique.

Toutefois, nous ne voyons pas comment on peut passer de la présence d'un archétype dans le Nord pour le dédanite et d'un archétype dans le Sud pour le himyarite (supposé que l'hypothèse de Mlle Pirenne s'avère exacte et que, pour le lihyanite, celle de Caskel soit à abandonner (3)) à la conclusion que toute l'Arabie était couverte d'archétypes. Nous soupçonnons que cette conclusion a été suggérée par la présence des différents alphabets thamoudéens dans toute l'Arabie septentrionale et centrale, et qui, une fois supposés indépendants l'un de l'autre, ont dû avoir un archétype sur place. C'est prendre pour preuve ce qui est à prouver. D'ailleurs, il en faudrait des archétypes : un pour le dédanite, le himyarite et le Safaïtique ; deux pour le lihyanite, puisque le lihyanite ancien diffère autant et même plus du lihyanite récent que l'alphabet primitif thamoudéen du premier courant ; cinq pour les cinq alphabets thamoudéens

(1) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 15 et idem., *L'origine et l'ordre des lettres de l'alphabet éthiopien*, p. 4.

(2) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 15.

(3) Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, p. 23.

du Nord, nombre qu'il faut peut-être doubler ou tripler, puisque dans chacun de ces alphabets on trouve parfois une même valeur rendue par plusieurs signes ; il en faudrait peut-être autant pour les alphabets thamoudéens du Sud, qui, eux aussi, d'après l'auteur, sont localement fort diversifiés. Cela suppose une fameuse prolifération de cette souche primitive sud-sémitique et une étonnante activité scripturaire avant le VIe siècle (1), ignorée de la tradition et dont rien n'est resté, même pas les rejetons indépendants dont proviennent les alphabets les plus récents, qui pourtant ont dû encore exister, parfois dans un même milieu, à côté des alphabets déjà formés d'un autre rejeton de la souche primitive.

Il se peut bien que les auteurs des inscriptions de l'Arabie centrale et des frontières du Yémen soient ces *'rb* dont parlent les textes sabéens. L'hypothèse est émise par J. Ryckmans (2). Elle ouvre des perspectives intéressantes. Si, en effet, l'affirmation du CIH ad 79, 9-10 et de Glaser (3), selon laquelle ces *'rb* seraient primitivement des habitants du Nord qui sont venus s'établir dans le Sud, est à admettre, nous comprendrions pourquoi ils se sont servi de l'écriture du Nord, et non de celle du Sud. Dans cette même perspective on peut se demander si le mot *'rb* correspond bien au concept « bédouin » (en safaïtique on se sert du mot *bdw*, cf. Csaf. 3962) ou s'il n'est pas à mettre en rapport avec ce peuple de la côte midianite que Diodore de Sicile appelle « *arabes thamudeni* ». Le mot « arabe » n'ayant pas ici ce sens, puisque ces « *arabes thamudeni* » semblent bien avoir été des sédentaires, ni le sens que nous lui connaissons maintenant (4).

Ces *'rb* semblent bien avoir été une peuplade belliqueuse (cf. CIH. 350, 8-9 ; 79, 9-10), habitant « le haut pays et la plaine

(1) Nous ne pensons pas que l'hypothèse de Mlle J. Pirenne, selon laquelle l'écriture monumentale n'aurait débuté qu'à la fin du VIe-début Ve s. avant notre ère, doit être retenue. Cf. Pirenne J., *Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris, 1955. Nous espérons revenir sur cette question.

(2) Ryckmans J., *Aspects nouveaux*, p. 16.

(3) Glaser, *Skizze*, p. 315.

(4) Pour les auteurs classiques, le mot « arabe » signifie « habitant de la presqu'île de l'Arabie », qu'il soit sédentaire ou nomade.

côtière » (RES. 4969,4 ; CIH. 549,2 ; 541,8 ; 596,2-3). L'indication du lieu de leur habitat est donc assez vague, mais, à en juger d'après CIH. 343, 14, leur pays devait côtoyer la terre des Himyarites. Toutefois, nous savons aussi qu'à un certain moment, ils habitaient le territoire du royaume de Saba proprement dit, qu'ils séjournaient dans la capitale même ou dans ses environs immédiats (CIH. 353,10 : *'rb mrb wḏ'bn*). Et ici se présente une difficulté, car, si ces *'rb* sont les auteurs des textes thamoudéens, il faudrait trouver des traces de leur activité graphique sur le territoire du royaume sabéen lui-même. Or on constate que l'alphabet thamoudéen cesse d'être employé dès qu'on a franchi les frontières des anciens royaumes sud-arabes. Remarquons aussi que la dernière expédition à Marîb n'y signale pas de texte thamoudéen (1). L'hypothèse ne doit pas être abandonnée pour autant, ces *'rb* ayant pu adopter l'écriture de leur nouveau milieu, comme nous l'avons vu plus haut.

Nous pensons donc que l'unité de l'alphabet thamoudéen, et selon toute vraisemblance celle du peuple thamoudéen, est à maintenir, du moins dans le Nord. L'hypothèse de J. Ryckmans ne me semble pas reposer sur une base solide et les arguments apportés à l'appui de cette hypothèse ne sont pas probants.

A. VAN DEN BRANDEN
(Beyrouth)

(1) Cf. Wendell Phillips, *Qataban and Sheba. Exploring Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1955.

LE KHALIFE, PRÉSENCE SACRÉE

En 1261, le Sultan d'Égypte al-Ẓâhir Baybars, apprenant que Bagdâd avait été enlevée par les Mongols et que les survivants de la famille du malheureux khalife al Musta'ṣim fuyaient la Mésopotamie, envoya à la rencontre de l'oncle du malheureux souverain, fugitif, sans armée, sans amis, sans espoir, un contingent de cavalerie, le fit escorter jusqu'à la frontière de l'Égypte, et l'accueillit avec honneur (1). L'accueil du Caire fut grandiose : un peuple entier se porta au devant du prince exilé. Le sultan lui assigna pour demeure un logis magnifique et s'attacha à combler son hôte de marques d'honneur et à l'assurer de tout ce qui pouvait lui assurer la vénération générale. Quand ce prince, l'émir Aḥmad, donna une audience générale, le sultan s'assit familièrement à son côté, sans avoir aucune marque de sa dignité, ni trône, ni estrade, ni coussin. On dressa un acte constatant la dignité de l'émir Aḥmad et on le proclama khalife. Le Qâḍî l-Qoḍât commença, puis le Sultan offrit son hommage au Prince des Croyants al Mustanṣir billah Abû l-Qâsim Aḥmad, et lui promit d'être fidèle aux règles de la religion. Après cette cérémonie, une véritable procession de joyeuse entrée eut lieu.

La suite, constitution d'une armée, départ du Khalife avec une escorte volontairement rendue insuffisante, et mort du Prince des Croyants, fut moins heureuse, sans doute. Mais il reste que le Sultan d'Égypte allait à l'avenir devenir l'hôte de celui qui n'était plus désormais que ce que l'on a nommé « la relique khalifale », faire de lui le témoin et le compagnon de

(1) Maqrîzî, trad. Quatremère, *Histoire des Sultans Mamelouks* I, i, 146 sqq.

sa puissance, l'égide de sa légitimité. Pour qui se souvient de l'attitude historique de Baybars, de son comportement habituel, fait de dureté, de calcul, d'intelligence et d'adresse, il n'est pas douteux que le rude Mamlûk n'ait, ce faisant, cédé à de subtils calculs bien plus qu'au sentiment humain. Il ne manqua pas, à cette époque, de princes emportés dans le torrent mongol comme fétus, et à l'égard de qui Baybars n'eut pas le moindre geste d'assistance.

Quelle raison le poussa à porter aide, tout de suite, à ce « parent du Prophète » et du souverain déchu de l'Islâm, et à restaurer, solennellement, avec un formalisme studieusement mis au point, sa dignité de Prince des Croyants, dans un monde qui n'avait plus rien d'arabe, et où la seule puissance du glaive — qu'il détenait — signifiait encore quelque chose ? Quelle signification cette démarche prenait-elle aux yeux du Sultan d'Égypte, et pourquoi faisait-il de son royaume, non seulement l'asile, mais la demeure d'un prince auquel il avait, préalablement, rendu la puissance et l'honneur ? Et quand ce premier prince, qui l'avait quitté pour aller réoccuper sa capitale, eut péri, pourquoi Baybars réitéra-t-il son geste et reconnut-il un second khalife, hôte désormais de sa capitale ?

* * *

Une remarque s'impose, d'abord.

L'événement de 1261, pour attendu qu'il fût à Bagdad et dans tout le monde musulman, progressivement rétréci devant l'avance mongole, ne fut pas la tourmente achevant d'engloutir une institution parvenue à la forme ultime de sa décadence. C'est l'effondrement brutal, sous les coups portés de l'extérieur, d'un état surpris dans une période héroïque de redressement et de prestige renouvelé, à l'issue d'une vive renaissance, qui avait, deux générations plus tôt, fait remonter au premier plan un pouvoir abaissé et humilié pendant un siècle et demi (1).

(1) Les choses commencèrent, en effet, à se gâter sous le khalifat d'al-Râdî (Canard, *Akhbâr ar-Râḍî billah wal-Muttaqî billah*, 2 vol. 1946 et 1950, Margoliouth, *The Eclipse of the Abbassid Khalifate*, 6 vol.), pour se remettre peu à peu depuis le règne d'al-Mustandjid et se rétablir sous celui d'al-Nâṣir (1180).

C'est, en effet, avec le règne d'Abû l-'Abbâs Aḥmad, qui prit le nom de règne d'al-Nâṣir li-Dîn Allah, que le Khalifat de Bagdâd avait, tant dans le domaine de son pouvoir temporel que par son rayonnement à l'extérieur, repris une importance à quoi sa position, face aux Tatars d'abord, puis face aux Mongols, conférait une signification exceptionnelle.

Sous le règne d'al Muṭi', Mas'ûdî, absent depuis longtemps de l'Irak, et séjournant en Égypte et en Syrie, souligne l'abaissement des Khalifes depuis al-Muttaqî, et leur impuissance. La lecture de Mâwardî et de ses continuateurs, les brèves et énergiques notices d'Ibn al-Ṭiqṭaqà, confirment la perte de puissance complète de ces souverains. Pourtant, dans un acte d'al-Ṭâ'i' bi-Amri'llâh (1) établissant la paix entre Sharaf al-Dawlat wa-Zayn al-Millat Abû l-Fawâris et Ṣamṣâm al-Dawlat wa-Shams al-Millat Abû Khalidjar, on trouve cette note, témoin de la permanence d'une forme de prestige bien particulière du prestige du Prince des Croyants : « Le Khalife a daigné mettre en épigraphe une marque de sa sainte main *(al-yad al-karîmat)* et à la fin, le sceau sacré *(al-khâtam al-sharîfat)* du Prophète » et le texte se clôt sur cette formule : « Écrit par 'Alî b. 'Abd al-'Azîz, en sa sacrée présence *(al-ḥaḍrat al-sharîfat)* et avec sa haute permission ». Ce texte (376 Hg-986-87) avec sa formule « en sa sacrée présence », évoque la formule contemporaine (2) employée par le Fâṭimite al-Ḥâkim bi Amri 'llâh, alors au sommet de la puissance, *al-ḥaḍrat al-muṭahharat*,

Un épisode particulièrement significatif fut celui où le Buweïde Mu'izz al-Dawlat envoya son ḥâdjib revêtir al-Ṭâ'i' d'une robe d'honneur et prononcer de sa part la Bai'at en faveur de ce prince !

Le sentiment de cet abaissement était parvenu très tôt à la connaissance des Byzantins. On lit, en effet, dans le *De Administrando Imperio*, *P*, *G.*, CXIII, 226-228 : « Tout récemment, en revanche, comme le Prince des croyants avait perdu tout pouvoir à Bagdâd, l'émir de Perse et du Khorasan s'est déclaré indépendant et s'est donné le titre de Prince des Croyants *(ameroumnèn)* en affirmant qu'il était de la descendance d'Ali ». Un peu plus haut, le traité décrit l'état du triple khalifat (Omeyyade d'Espagne, 'Abbâside et Fâṭimite) qui a succédé au khalifat unique et tout-puissant des temps anciens.

(1) Margoliouth, *Éclipse*, III, 123-124 et VI, 128-129.

(2) Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus des Inscriptions Arabes*, *M.I.F.A.O.* 43, p. 53-69.

pour désigner le souverain descendant de Fâṭimat et de 'Alî, dont les ancêtres purifiés transmettaient, par là, une excellence exceptionnelle aux princes de leur lignée.

La présence de ces titres, soulignant à plusieurs reprises le caractère de sainteté du Prince des Croyants, dans le cas où le souverain, précisément, n'est, d'une part, qu'un être mineur, sans prestige personnel, d'autre part, qu'un prince sans pouvoir temporel, pose une question que Mas'ûdî avait esquivée en nous parlant hâtivement... « du vain titre que les Sultans, maîtres des provinces lui donnent encore dans leur correspondance, comme ils conservent le nom du Khalife dans la Khuṭba du vendredi » (1). C'est celle du caractère auguste, sacré, auquel fait allusion le texte que l'on a lu plus haut, et que conservait encore, à cette époque d'abaissement, le détenteur du titre de khalife.

Et, pour essayer d'y voir clair, comme aussi pour comprendre ce qui, au milieu du XIIe s., permit la rapide renaissance de l'institution, achevée sous al-Nâṣir, il importe d'examiner suivant quel processus ce caractère sacré, survivant à toutes les déchéances, s'était, à la longue, établi autour de la figure de celui qui avait d'abord été seulement le successeur élu du chef de la communauté musulmane.

Il ne semble pas qu'il soit utile de refaire, ici, la théorie classique du Khalifat, celle que, dans les temps d'abaissement de la fonction, ont faite et refaite juristes et penseurs de l'Islâm orthodoxe jusqu'à Ibn Khaldûn y compris.

On se contentera de souligner quelques faits, qui, malgré la doctrine traditionnelle, trouvèrent place, au cours des temps, dans le khalifat orthodoxe, à l'occasion de tel ou tel événement, et qui occasionnellement, éclairent singulièrement l'immuable théorie du khalifat, idéalement polarisée sur les figures de 'Omar et de 'Uthmân, et bien plus occupée de la définition du

(1) Al-Ṭâ'i' semble n'avoir eu pour soi que sa vigueur physique, qu'il employait à des tours de saltimbanque (Ibn al-Tiqtaqà, *Fakhrî*, éd. du Caire, p. 212). Son rôle fut constamment misérable, depuis son élection jusqu'à sa déposition en faveur de son cousin al-Qâdir. Le passage de Mas'ûdî se trouve dans le *Livre de l'Avertissement et de la Révision*, trad. Carra de Vaux, p. 507.

pouvoir de fait que du sens de la communauté, spirituelle avant tout, que représenta, un moment donné, le monde islamique.

*
* *

Parmi les topiques que les historiens sunnites aiment à développer, on trouve celui qui représente les khalifes omeyyades attachés à la simplicité patriarcale des Arabes, à leur abord aisé, à leur franc parler. Et l'on donne pour preuve (1), notamment, le fait qu'ils ne trouvèrent pas nécessaire, comme le firent plus tard les 'Abbâsides, de se choisir un nom de règne, dans un but de faste et de hauteur. Encore que, plus tard, à l'époque où fleurit la tendance dite 'Uthmânide, il se trouvât des gens pour prétendre, malgré l'évidence historique, qu'ils avaient, eux aussi, connu cette forme de respectabilité (2), il semble bien, au contraire, qu'ils aient sacrifié très tôt au faste souverain, traditionnel sur les terres qu'ils avaient conquises. Et ce fut, probablement à l'instar des basileis byzantins, dont la figure idéale correspond étonnamment avec la figure idéale du bon khalife, que Mu'âwiya subordonna l'accès auprès de lui à une cérémonie rigoureuse, qu'il imposait même aux membres de sa famille.

Et rien, sans doute, ne fut changé, sinon peut-être l'ampleur de la cérémonie, lorsque, après la chute des Omeyyades, l'on vit Saffâḥ d'abord, puis Mûsà al-Hâdî (3), se dérober aux yeux du peuple derrière le rideau que les basileis eux-mêmes avaient autrefois emprunté aux plus sacrés des monarques, les rois de Perse (4).

(1) Ibn Khaldûn, dans *Notices et Extraits*, XIX, 464 sq.

(2) Mas'ûdî, *Livre de l'Avertissement*, 431 sq.

(3) Pseudo-Djâḥiẓ, *Kitâb al-Tâdj*, éd. Ahmad Zakî, Le Caire, 1914, p. 162.

(4) Bréhier, *Institutions de l'Empire Byzantin*, Paris, 1949, p. 83. Deux documents semblent à rapprocher ici : d'une part, le passage de Bréhier, dans l'ouvrage cité, où il définit, p. 56, les caractères de l'Empereur, ce lieutenant de Dieu, élu de Dieu, menant l'Empire qui, à la fin des temps, deviendra l'Empire céleste et éternel, cet empire qui se confond avec la terre habitable, etc. De l'autre, les caractères de la royauté iranienne , tels que les a excellemment définis M. G. Widengren, *The Sacral Kingship in Iran* (*Atti del VIII° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni*, p. 121 sqq.). On sentira, à lire ces deux textes, les directions d'où le Khalifat avait successivement emprunté ses caractères essentiels.

Sur le fait du rideau, *Kitâb al-Tâdj*, p. 121.

Et ce fut le même Saffâḥ, qui, lors de la mort de Marwân II, montra, par son attitude, le caractère véritablement sacré qu'il trouvait à la fonction et au titre de khalife (1). Quand Nâfi' b. 'Abd al-Malik, en effet, cousin de 'Âmir b. Ismâ'îl, eut tué Marwân, et eut remis à 'Âmir la tête du prince déchu, 'Âmir se rendit dans l'église où Marwân avait pris ses quartiers, s'assit sur son siège, et mangea le repas qui avait été préparé pour sa victime.

Abû l-'Abbâs, ayant appris cela, le gourmanda en ces termes : « N'aurais-tu pas dû, par religion *(fî adab illâh)* t'abstenir de manger le repas de Marwân, de t'asseoir sur son matelas *('alà farshihi)*, dans sa litière *(mihâdihi)* ni te permettre de t'appuyer sur son coussin *(wisâdihi)?* Sache bien, de par Dieu, que si le Prince des Croyants ne mettait pas plutôt ta conduite sur le compte de ton absence de respect à l'égard de celui-là (Marwân) — *'alà ghayri 'liqâdin minka li-dhâlik* — plutôt que sur celui de ton avidité, il t'aurait frappé, dans sa colère, et du châtiment le plus énergique qui soit, toi, pour te faire t'abstenir, les autres, à titre d'avertissement. Mais voici ce que t'écrit le Prince des Croyants : Cherche à te rapprocher de Dieu très-Haut par ta charité *(ṣadaqat)*, par quoi tu apaiseras sa colère, par une prière où tu purifieras ton abaissement, puis, jeûne trois jours et ordonne à tes compagnons un jeûne semblable ».

Le sens de ce texte est clair : 'Âmir, en mangeant la nourriture préparée pour le khalife, en s'asseyant sur son matelas, dans sa litière, en s'appuyant sur son coussin, a commis un acte sacrilège, propre à émouvoir la colère de Dieu, dont il lui faut se racheter par les actes habituels de la purification : la charité, la prière, le jeûne. Sa seule excuse fut le (juste) manque de respect envers Marwân, membre impur et impie d'une famille de meurtriers des parents du Prophète, usurpateur des droits de la famille sacrée au nom de laquelle les 'Abbâsides avaient fait mener une campagne dont les remous allaient se faire sentir longtemps encore après l'accès au trône d'al-Saffâḥ.

La lettre, au reste, est très précise. L'acte de 'Âmir est sacrilège parce qu'il revêt l'aspect d'un usage abusif. Il n'est pas puni

(1) Mas'ûdî, *Prairies d'Or*, Barbier de Meynard, VI, p. 99-101.

du dernier châtiment, parce que son auteur a agi par dérision envers le khalife défunt et non parce qu'il a manifesté l'intention d'abuser de ce qui revenait à *un* khalife, et qui ne pouvait échoir au commun des mortels.

Cette lettre, que son caractère épisodique peut nous garantir comme un témoignage authentique, et non un document édifiant comme tant d'anecdotes introduites après coup dans les traditions historiques de l'Islâm, nous est un témoignage, au moment même, où un khalife venait d'être mis à mort, du caractère sacro-saint que réclamait, pour sa fonction et pour son rang, celui-là même au profit duquel il venait d'être mis à mort (1).

La propagande 'abbâside, au reste, en ouvrant toute grande la voie à une notion de légitimité basée sur un élément étranger à la notion de mérite personnel, étranger à la notion de reconnaissance pure et simple par la communauté musulmane, préparait d'autres raisons de situer l'exercice du khalifat dans des domaines de plus en plus étendus du monde du sacré.

Le droit des 'Abbâsides à occuper le Khalifat se fondait, en raison de leur parenté avec le Prophète, sur la notion d'héritage (Cor. viii 76). Il n'est donc pas étonnant que, tôt après la mort de Marwân, un de ses eunuques ait « révélé » l'emplacement où reposait ce qui allait devenir reliques, et objet, non d'un culte, mais d'une vénération particulière (2) et qui fut, provisoirement, l'héritage symbolique du Prophète *(mîrâth Rasûli'llâh)* : le manteau *(burdat)*, la baguette *(qadhîb)* et le bâton *(mikhṣarat)* du fondateur de l'Islâm, de l'ancêtre, progressivement plus divin, de la dynastie au pouvoir.

Il serait bon, ici, de se souvenir de quelques-unes des idées que la prédication d'Abû Muslim avait ranimées et mises en faveur, à l'origine du mouvement 'abbâside. Ces idées, en effet, même si, dans leur lettre, elles ne connurent pas le triomphe, durent

(1) On rapprochera l'interprétation donnée par al-Saffâḥ de cet acte sacrilège, du châtiment infligé par Alexandre aux meurtriers de Darius.

(2) Tor Andrae, *Die Figur Muhammads im Lehren und Glauben seiner Gemeinde.* Comparer aussi à la représentation populaire et à l'image qui s'en reflète dans la polémique chrétienne contre l'Islâm ; cf. *Byzantion*, t. XXV, 2, p. 363 *(La lettre Polémique d'Aréthas à l'Émir de Damas)*.

contribuer, par la faveur où elles se trouvèrent un moment, à compléter l'atmosphère qui entoura l'image des souverains dont l'accès au pouvoir les avait suscitées.

Ce n'est pas sur une adhésion partisane seulement que l'illustre « *ṣâḥib dawlati banî l-'Abbâs* » fonde et justifie sa propagande.

S'il est vrai que c'est au profit d'un membre de la famille du Prophète et en son nom, qu'il agit, c'est dans le prolongement au sein de ce monde, de la hiérarchie des Émanations qu'il exalte la dignité de son mandant. Pour lui, comme pour tous les Râwendites qui le suivent, et dont l'adhésion représente l'élément nouveau et révolutionnaire du mouvement, comme aussi sa justification sur le plan transcendental, l'imâm n'est pas seulement une personne revêtue d'une éminente dignité due au fait d'appartenir, en ce monde, à la famille du Prophète. L'imâm d'Abû Muslim, en effet, est imbu de l'esprit saint, de l'esprit divin. Et, provisoirement, en ce milieu du VIIIe siècle on se contentera tout simplement d'affirmer que cet esprit est celui par lequel Dieu marqua sa prédilection pour Adam, et qui, de prophète en prophète, parvint jusqu'à Mahomet et aux siens, gens de bien insignes (1). Mais, déjà, les partisans des Alides, ces perpétuels rejetés, voués à d'éternelles revendications, édifient une doctrine qui, en marge de la philosophie de l'émanation et de l'illumination, ce ferment de l'ismaélisme (2), permettra de trouver, pour eux aussi, une justification mythique et transcendentale.

Tout d'abord, la tendance des Ḥulûliya, généralisée et étendue, intégra 'Alî, Fâṭimat et les enfants de 'Alî — et de Fâṭimat — dans la participation à l'infusion de l'Esprit. Certains, fort tôt — puisque Bukhârî s'en fait l'écho, — découvrirent même un mythe expliquant d'une façon physique, tangible, éminemment propre à être comprise par un public populaire, les causes de cette grâce exceptionnelle, en attribuant à Fâṭimat d'avoir été

(1) Abd al-Qâdir al-Baġdâdî, *Kitâb al-Farq bayna l-Firaq*, éd. Muḥ. Badr, p. 81, 241-242, 243, 255.

(2) V. Corbin, *Introduction à Nasir-e Khosraw, Le livre réunissant les deux sagesses*, Paris, 1953, particulièrement, p. 74 sqq., et naturellement, l'irremplaçable Dieterici, *Die Philosophie der Araber im X. Jhdt.*

engendrée la nuit même du Mi'râdj, par un père qui, ayant consommé un fruit du Paradis, retrouvait avec joie, dans la bouche de sa fille, ce parfum ineffable (1).

La présence de l'esprit divin, cette émanation créatrice, du Dieu un, dans les imâm et chez leurs descendants, impliquait une conséquence dont la signification allait se retrouver entière dans la prédication des Fâṭimites, et qui est la prétention à participer, à l'un ou l'autre titre, mais toujours dans la voie de la procession de l'esprit divin, des secrets et des desseins du Très-Haut. Et si Mahomet, imbu de l'esprit, avait, par le truchement de Gabriel, l'Esprit véridique, reçu la connaissance du Coran, cette émanation terrestre et immédiatement perceptible, de la Table bien gardée, c'est le plan même de l'univers, de son déroulement et de la succession des événements jusqu'au Jour Dernier, qui sera révélé aux 'Alides, ces privilégiés. Le livre mystérieux dont, suivant une tradition, 'Alî, suivant une autre, Dja'far al-Ṣâdiq (2) se seraient vu gratifier, c'est le fameux Djafr, dont, malgré les évidences de l'étymologie, on prétend qu'il tire son nom de Dja'far. La répartition des textes du Djafr qui nous sont parvenus témoigne de la diffusion qu'ils connurent, comme leur chronologie atteste, d'autre part, le caractère durable que connut la réputation de ce livre mystérieux.

La technique bâṭinienne bien connue, souvent dénoncée, de la propagande fâṭimite, recourait aux interprétations de type cabbalistique. Le Djafr, livre allégorique, combine les interprétations à clef avec l'usage de l'isopséphie. Il connut, au reste, de fréquents commentaires, surtout aux basses époques.

Ibn Khaldûn, à une époque tardive, témoigne du rôle que le Djafr joua, comme appât peut-être, mais sûrement comme instrument propre à emporter les convictions, dans la diffusion fâṭimite.

Dans un monde où l'attente du Jugement Dernier avait fait fleurir les eschatologies mahdistes, il devait être aisé avec, en mains, les textes du Djafr, de persuader les auditeurs de la venue

(1) Bukhârî, *Ṣaḥîḥ*, V, 207, 210, 255, éd. Munîriyya, Le Caire, s. d.
(2) Cf. Duncan B. Macdonald, s. v. *Djafr*, *E.I.*, t. I, 1022-1023.

prochaine, ou du retour de l'imâm fils de Fâṭimat, précurseur ou acteur du rôle de Mahdî, prévu dans ce livre divin.

A un niveau supérieur, les princes de la famille des Fâṭimites trouvaient une autre justification à leurs prétentions dans la dialectique théorique relative à la révélation successive de la vérité la plus haute, aux degrés successifs de l'émanation (1).

Parallèlement à la doctrine de l'incarnation successive de l'esprit divin dans chacun des membres de la suite des Prophètes, les Ismaéliens avaient introduit le mythe d'une révélation eschatologique faite à Adam, et de sa transmission successive, par Seth, aux générations successives, jusqu'au Déluge, après quoi, le livre de Seth, ou le Testament d'Adam, retrouvé, servirait à l'édification des générations. Mais ceci se situait au niveau de la littérature populaire (2), stade inférieur du savoir des dâ'î ismaéliens. Mais, pour ceux-ci, une fois admis le caractère spirituel exceptionnel du Prophète et de sa lignée, et leur aptitude à interpréter, au plus haut niveau, les livres de la révélation, Coran ou Djafr, et d'en découvrir le sens le plus secret (3), celui qui contenait le plan et le destin du monde, il y avait, alors, une raison décisive de voir exercer le pouvoir souverain par les princes de cette lignée, en l'espèce par les Fâṭimites.

Savants et inspirés, disposant d'une aptitude innée et particulière, qui faisait d'eux, non les confidents immédiats du Très-Haut, mais les exégètes inspirés des Livres, dans la Confidence du Très Haut, ils étaient seuls capables de comprendre les destins futurs du monde où ils exerçaient leur pouvoir. Et la volonté divine ne devait pas être étrangère à leur présence sur le trône.

Dans la hiérarchie, en effet, des hypostases, « la Religion éternelle *(Dîn)*, expression de l'*Amr* originel et originateur, est

(1) Ibn Khaldûn, *Muqaddimat*, éd. Caire, p. 287 sqq. ; Goldziher, *Introduction au Kitâb Faḍâ'iḥ al-Bâṭiniyya*, p. 40 sqq. ; Corbin, *op. cit.*, p. 9-11.

(2) Abd al-Qâdir al-Baġdâdî, *op. cit.*, p. 243. Cf. Renan, *La Lettre d'Adam à son fils Seth* (ms. arabe paris. 281) dans *Journal Asiatique*, 1893. Cf. aussi le Ms. ar. par. 2602, à l'aide duquel il est possible de déceler à quel point les deux mentalités, l'orthodoxe et l'ismaélienne, s'étaient mêlées en Égypte à l'époque des Mamlûk. Cf. Corbin, *op. cit.*, pp. 59-61.

(3) Corbin, *op. cit.*, pp. 65 sqq.

la source de deux dérivations : l'intelligence et le prophète... Le rang de Prophète, qui est un dérivé, ou une espèce, par rapport au *Dîn*, est source, par rapport à son *Waṣî*, le légataire spirituel, détenteur du sens ésotérique de sa religion. Le *Waṣî*, qui est un dérivé par rapport au Prophète, est une source par rapport à l'Imâm... (1) ».

Il ne semble pas, désormais, exagéré, de dire que cette préoccupation d'une place que l'Imâm serait appelé à occuper dans la hiérarchie des Intelligences, fut une des raisons qui portèrent les Fâṭimites à innover dans la formulation des noms de règne, qu'à l'instar des 'Abbâsides, ils adoptèrent dans l'exercice de leur pouvoir. Alors, en effet, que les 'Abbâsides de l'époque classique prenaient un nom de règne — soit au moment où ils étaient désignés comme héritiers présomptifs (2), soit au moment où ils étaient hissés sur le trône — nom qui constituait, en permanence, l'affirmation d'une attitude précise, faite toute de recours à Dieu, nom dans lequel le complément circonstanciel : *billâh* ou *'alà 'llâh*, après un participe passif, ou un adjectif de sens passif ou réfléchi, définissait le caractère (3) ; les Fâṭimites adoptent des noms de règne qui forment une véritable titulature d'action par rapport à Dieu.

C'est que, si les 'Abbâsides, souverains issus d'une lignée illustre, régulateurs d'un empire et de sa foi, garants de la continuité et de l'unité de la communauté musulmane, doivent, à leurs origines, autant qu'à leurs fonctions, le respect, source du cérémonial qui les entoure, mais qui demeure fonction de la réalité de leur pouvoir, les Fâṭimites ne se contentent pas d'une fonction vénérable, exercée suivant une tradition impérieuse, et faite, graduellement, de plus de soumission, d'espoir et de confiance en Dieu (4). Les Fâṭimites, dans le choix de leurs noms de règne, protestent de leur participation active à l'effet des décrets divins, ou soulignent l'intervention directe de ceux-ci

(1) *Id.*, pp. 75-76.

(2) Mas'ûdi, *Prairies d'Or*, VII, p. 306.

(3) Al-Manṣûr billâh, al-Mu'taṣim billâh sont les exemples types de ce système de formation.

(4) Al-Mutawakkil 'alà llâh, al-Muntaṣir billâh, al-Râḍî, al-Muṭî', al-Ṭâ'i' témoignent de cette tendance.

aux sources de leur pouvoir, comme aux origines du caractère qu'ils revendiquent pour celui-ci. Le fait apparaît dès les premiers temps de leur dynastie. Dans la fièvre et l'ardeur de l'œuvre riche encore de toutes ses promesses, 'Ubaydallâh se fait appeler « le Mahdî », avec tout ce que, au xe siècle, cette appellation pouvait revêtir de sens eschatologique, comme promesse d'accomplissement de la Foi et de réalisation des décrets divins sur la fin des temps. Mais son successeur, avec une double intention, se fait appeler *al-Qâ'im bi-Amri'llâh*, à la fois pour souligner la continuité de l'œuvre de son père, dont il assurait la succession, et le décret divin qui l'appelait à cette succession. L'intention marquée par le nom de règne est d'ailleurs constante : al-Qâ'im mourut, on le sait, tandis que les Zenâta d'Abû Ṭâhir le khâridjite assiégeaient Sousse, défendue par le Khalife en personne. Son fils lui succéda, et, beaucoup plus prudemment, plus modestement que ses prédécesseurs, il se contenta, dans son nom de règne, d'appeler sur soi l'assistance divine, en se faisant nommer seulement *al-Manṣûr billâh*, et même, al-Manṣûr *bi-Naṣri'llâh* comme pour mieux souligner tout ce qu'il attendait de la protection divine, et sans doute aussi, parce que cette formule présentait un caractère plus marqué de parallélisme avec la titulature d'al-Qâ'im bi Amri'llâh. Les successeurs d'al-Manṣûr ne manquèrent pas à la tradition qu'avait instaurée celui-ci, et leurs noms de règne marquèrent, soit par le déterminatif *bi-Amri'llâh*, soit par l'emploi d'un complément *li-Dîni'llâh*, le rôle actif et d'initiative que ces princes prétendaient jouer, conformément à la nature qui était la leur, dans l'accomplissement de leur rôle divin au sein de leur tâche terrestre.

Ces prétentions à un rôle transcendant étaient soutenues et répandues par l'intense propagande bâṭinienne qui sous-tend tout le xe et le xie siècles, et dont l'importance apparaît à travers la réfutation méthodique qu'en fit al-Ghazzâlî dans son *Kitâb Faḍâ'iḥ al-Bâṭiniyya*, où il s'efforça de réfuter toutes les prétentions à la grandeur, des partisans des Fâṭimites, depuis la doctrine de l'imâmat d'inspiration divine, jusqu'à celle du comportement terrestre en face du savoir temporel et spirituel.

Le livre d'al-Ghazzâlî arrivait au moment même où la décadence des Fâṭimites se prononçait. Mais, déjà, leur propagande avait essaimé et répandu des noyaux d'action en tous lieux, depuis le Liban jusqu'au Khurasân. Et ces inlassables conversations, ces polémiques, ces appels à la curiosité, avaient depuis longtemps marqué, en tous lieux, les habitudes de langage, les modes de pensée. Car la propagande ismaélienne avait su se mêler à l'engouement pour la pensée grecque, pour la culture philosophique et scientifique, comme aussi pour la mystique et l'agitation sociale. Elle avait, sur l'immobilisme exigeant de la Sunna, l'avantage de la curiosité intellectuelle, et l'espoir, encore vivant, dans un avenir fait de perfectionnement successif (1). Et c'est sans doute à cette influence, comme aussi à un obscur désir de répondre au rival Fâṭimite dans le style où il s'affirmait, qu'il faut trouver la raison qui poussa ceux qui élevèrent au Khalifat le malheureux al-Ṭâ'i', leur otage et l'excuse vivante à leur usurpation, à l'appeler *al-Ṭâ'i' bi Amri'llâh*, en employant le mot dans le sens sunnite, soulignant encore, ainsi, la résignation des Khalifes de Bagdâd aux décrets divins, tandis qu'en 1030, au moment où la révolte d'Aslân al-Baṣâṣirî avait ouvert aux tendances fâṭimites jusqu'aux lointaines régions du Khurasân, on voyait un khalife de Bagdâd adopter résolument le titre *d'al-Qâ'im bi Amri'llâh* (2). Le mélange des influences, la confusion des idées, la réaction sunnite des Ayyûbites, allaient, ultérieurement, tendre à établir un état d'équilibre dans l'acception des concepts et des termes qui les désignaient. Mais il demeurait, dans le fond des esprits, une orientation qui trouvait dans la Bâṭiniyya son origine, et dont témoigne la vision des choses religieuses chez un Shahrastânî, en ce même XIIe siècle.

(1) La doctrine de l'imâmat, en effet, postulait la constitution toujours possible d'une nouvelle hiérarchie religieuse, où l'imâm infaillible occupait la première place et dans laquelle, par voie de corollaire, l'instabilité doctrinale se postulait d'elle-même, mettant constamment en péril tout l'édifice d'une science religieuse traditionnelle, qui supportait aussi l'édifice du droit, au profit d'une science à créer.

(2) C'est en 1059 exactement, que, sous Toghrulbeg, al Baṣâṣirî, ancien commandant des troupes Buweïdes, met Bagdad aux mains des Fâṭimites. Et l'on y fit la khuṭba au nom d'al-Mustanṣir. Mais, en 1060, le khalife al-Qâ'im était de retour dans sa capitale. Ce fut lui qui reconnut Alp Arslân pour successeur de Toghrulbeg.

A la fin même du siècle, au moment où la liquidation de la dynastie des Fâṭimites et l'établissement de Saladin débarrassait le Khalifat de Bagdâd d'un long souci, l'attitude d'al-Nâṣir li-Dîn Allâh témoigne éloquemment de la synthèse des deux tendances. Le nom de règne de ce souverain est caractéristique. Comme les Fâṭimites, il prétend à une action en faveur de la religion, cette œuvre en mouvement. Ses inclinations personnelles, d'ailleurs, on le sait, tendaient vers la Shî'a imâmienne, et il passe pour avoir désiré rassembler en sa personne les tendances 'Alides et 'Abbâsides. Ce fut sans doute dans ces dispositions d'esprit qu'il arriva à réaliser une entente avec la tendance ismaélienne extrémiste des Assassins : en 1211-1212, en effet, le Grand-Maître de cet ordre renonça à ses prétentions à l'imâmat et prêta serment de fidélité au Khalifat 'Abbâside (1).

De plus, al-Nâṣir s'ingénia à centraliser entre ses mains l'ordre de chevalerie de la Futuwwa, où il était entré en 1183, sous l'égide du Shaikh 'Abd al-Djabbâr b-Ṣâliḥ. Il en élimina tout ce qui n'était pas sous son autorité, et établit la dépendance des chefs musulmans et des princes dès 1210, et, enfin, introduisit dans la société une très rigoureuse réglementation (2). Ses biographes insistent aussi sur son attachement aux sciences religieuses.

On sait sous quelle forme Saladin reçut de lui l'investiture après sa double usurpation. Ce qui est digne d'intérêt, est que, dans le demi-siècle qui précéda son règne le titre d'*Amîr al-Mu'minîn* était devenu un titre banal, que chacun prenait à son gré. On le trouve dans la titulature du Bûride Mu'în al-Dîn, comme dans celle du Zenguide Nûr al-Dîn (3). Mais, à partir du règne d'al-Nâṣir li-Dîni'llah, le titre fait retour à son légitime et unique détenteur, le khalife, et tous les Sultans, sans exception, se contentent, après les noms ronflants de *Nâṣir al-Dunyà*

(1) Taeschner, dans *E. I.*, III, 921. s. v. *al-Nâṣir*.

(2) Rappelons que le Khalife du Caire, al-Ḥâkim bi-Amri llâh, reçut Baybars dans la Futuwwa, et le revêtit en grande cérémonie des culottes symboliques (Maqrîzî, trad. Quatremère, I, i, p. 173).

(3) Pour Mu'în al-Dîn, à Bosra Eski Shâm, une tour de la citadelle de cette ville. Pour Nûr ad-Dîn, les inscriptions à son nom sur le mur extérieur de la citadelle d'Alep.

wa-l-Dîn, *Ruknu l-Islâm wa-l-Muslimîn*, *Djalâl al-Dawlat*, *Iftikhâr al-Mulûk*, *Muqaddim al-Djuyûsh*, après l'énumération complaisante de toutes leurs possessions, des titres honorables de *Murtaḍî Amîri l-Mu'minîn* (1), *Ẓâhir Amîri l-Mu'minîn* (2), *Burhân Amîri l-Mu'minîn* (3), *Khalîl Amîri l-Mu'minîn*, titre d'ailleurs ancien (4) qui semble bien avoir été renouvelé, dans l'autorité morale que sut revêtir Nâṣir li-Dîni'llah. Car il est remarquable que ce souverain d'un mince domaine temporel, aux frontières toujours agitées par le flux et le reflux des invasions tartares, et qui, pour continuer sa guerre, aux avant-postes des états arabo-turks, avait besoin de la cotisation beaucoup plus que du tribut des princes musulmans, que ce prince ait joui d'un prestige moral qui faisait de lui l'arbitre des situations (5).

Les monnaies de Saladin attestent le souci que le Khalife apporta à voir son autorité spirituelle s'affirmer au-dessus de l'autorité temporelle du maître de l'Égypte et de la Syrie, des Villes Saintes, de la Province Orientale, du Diyâr Bekr, du Yémen, etc. Et l'on notera avec intérêt, enfin, qu'al-Mustanṣir, son fils et successeur, souverain plein de prestige et grand bâtisseur, ajouta à son titre suprême, celui de *Mu'allim al-Islâm bi-Himmatihi l-'aliyyati*, titre qui semble échappé tout droit de la doctrine même des Ismaéliens.

* * *

Ces quelques observations, qu'une étude plus attentive de la titulature khalifale et sultanienne, une connaissance plus approfondie de l'histoire de la rivalité entre les 'Abbâsides et les

(1) Van Berchem, *Amida*, Inscription d'Abu'l Qâsim b. al-Ḥasan b. Nisvân, connu sous le nom de Kamâl ud-Dîn. Inscription de 560 H. dans la Grande-Mosquée d'Amid.

(2) Van Berchem, *M. I. F. A. O.*, 29, p. 67.

(3) *Id.*, p. 66 insc. 6-7.

(4) Le titre se retrouve, en effet, dans l'inscription de fondation de la mosquée d'Ibn Ṭûlûn : « Le prince Abû l-'Abbâs Aḥmad Ibn Ṭûlûn, lieutenant et ami du prince des fidèles ».

(5) Cette autorité s'affirma, en particulier, dans la rivalité qui opposa Saladin aux Zenguides d'Alep (Grousset, *Hist. des Croisades*, II 7, 14).

Fâṭimites, permettrait de conduire jusqu'aux dernières conclusions, nous donneront au moins la clef du comportement d'al-Ẓâhir Baybars, et nous expliqueront ce que devait représenter, à ses yeux, la possession de la « relique khalifale ».

Pour l'usurpateur qu'il était, et dont la situation se définissait très exactement, à un détail près, dans les mêmes termes que celle de Saladin par rapport à al-Nâṣir li-Dîni'llâh, le service qu'il avait rendu successivement aux deux descendants du Prophète qu'il avait reconnus pour Khalifes, lui valait en retour, et d'abord, la légitimité reconnue de son pouvoir. D'autre part, l'association de son nom à celui du khalife dans le prône, sur les monnaies, le titre de *Qasîm Amîri l-Mu'minîn* qu'il prend, dans les inscriptions de ses monnaies et sur les monuments (1), donne tout son sens au rescrit que lui avait accordé le khalife al-Mustanṣir, lui reconnaissant le pouvoir, non seulement sur les contrées actuellement soumises à l'Islâm, mais aussi sur toutes celles qu'il soumettrait à l'avenir. Or, cette démarche, bien plus que l'invitation qui fut faite à tous les princes et à tous les gouverneurs, de prêter serment au khalife al-Mustanṣir, de faire prier, d'abord pour lui, puis pour le Sultan, d'associer leurs noms sur les monnaies, revenait à constituer un véritable système du pouvoir où le khalife était détenteur, non pas d'une sorte de puissance spirituelle tendant seulement à lui faire donner l'investiture aux personnes chargées des soins religieux (2), mais bien d'une puissance universelle, pareille à celle du Dieu qui lançait autrefois les armées de l'Islâm sur les terres du Dâr al-Ḥarb, et en conférait le pouvoir aux khalifes du Prophète de Dieu. Le Khalife sauvé se voyait accéder ainsi à un rang que jamais ses prédécesseurs n'avaient connu, ni al-Mu'tamid, qui attribuait à Aḥmad Ibn Ṭûlûn, en faisant avec lui sa paix, le titre de *Khalîl Amîr al-Mu'minîn*, ni al-Nâṣir, qui confirmait Nûr al-Dîn dans son autorité sur l'Égypte et la Syrie.

(1) Van Berchem, *Arabische Inschriften*, Col. von Oppenheim, p. 4 ; J. J. Marcel, *Histoire de l'Égypte*, p. 165.

(2) Ibn Khaldûn, *Muqaddimat*, dans *Notices et Extraits*, XIX, p. 431 sqq.

La relique khalifale prenait ainsi son caractère : dépositaire d'un pouvoir mystérieux et auguste, régulateur de la foi, imâm de la prière, le Khalife était devenu désormais, et n'était plus qu'une présence sacrée.

Armand ABEL
(Bruxelles)

SURVIVANCES DE L'ANCIEN ORIENT DANS L'ISLAM

(CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES *)

La survivance de l'Ancien Orient dans le monde musulman semble poser un problème d'une ampleur, dans l'espace et le temps, à première vue sans limites. Mais cette continuité dans les civilisations a-t-elle vraiment existé ? La réponse ne peut se donner qu'en tenant compte de certaines circonstances générales qui touchent directement à la naissance et à la vie intime de l'Islam lui-même. La révélation de Mahomet arrive juste à un moment crucial de l'histoire de l'Arabie. Ses prédications prouvent combien lui et ses adeptes étaient convaincus de se trouver au seuil d'une nouvelle ère et les musulmans démontrent en être pleinement conscients dans leur vision sommaire de l'histoire : ils opposent la *Ğāhiliyya* à l'Islam, l'ère de la barbarie à l'ère du salut ; l'idéal de la *muruwwa* (virtus) au *dīn* (religion, civilisation) (1). Or le Prophète avait à sa disposition la *koïné* poétique arabe qui était un lien le rattachant à l'époque d'avant sa prédication et qui assura l'expansion de sa nouvelle doctrine à travers toute l'Arabie. En même temps, il aspirait à vaincre les particularismes mesquins des familles et des tribus pour créer une nouvelle union nationale. Toutes ces circonstances

* La présente étude est un commentaire général sur quelques matériaux que j'ai réunis à ce sujet. Elle n'a aucunement la prétention d'être un travail définitif mais c'est un essai d'interprétation sur la manière dont on peut aborder le problème. Les idées fondamentales exposées ici devront être complétées et raffermies par des recherches ultérieures.

(1) Nombre des idées principales exposées à la suite ont été formulées par I. Goldziher, *Muhammedan. Studien*, Halle 1888-1890, 2 vol.

devaient faciliter la solution de la crise dans laquelle gisait la péninsule arabique avant l'apparition de Mahomet dans l'histoire. Les facteurs décisifs de cette crise se présentaient sous deux aspects essentiels : l'un de caractère démographique, dû à la perte de terre cultivable au cours des siècles, dans les confins de l'Arabie et surtout au Sud de la péninsule, eut pour conséquence un surpeuplement excessif du bassin désertique par les nomades secondaires. L'autre fut un motif religieux ; car la rivalité des différentes croyances en Arabie — paganisme, judaïsme, christianisme, dualisme iranien et toutes leurs diverses sectes — ébranla les anciennes valeurs et accéléra la crise des esprits entre les Bédouins. Ces deux faits ont eu une importance capitale sur Mahomet et sur la formation de sa doctrine. Avant tout, le Prophète sut donner un but à l'expansion démographique qui s'exténuait en des luttes intestines de tous contre tous, en créant, chez les Arabes, le sentiment de la communauté au-delà de l'individu, de la famille, de la tribu. En dehors de la religion, ce fut l'usage de la langue arabe qui donna à cette nouvelle communauté un caractère national, d'aspect nettement nomade, surtout au début de l'Islam, en opposition aux peuples sédentaires et à leurs mœurs et coutumes.

Cet ensemble de circonstances fut le promoteur de la nouvelle croyance et lui donna l'impulsion nécessaire pour devenir dans l'espace d'un siècle l'une des grandes religions de la terre. Précisément l'ancien paganisme, tout en étant décadent, avait été le support du particularisme arabe, et Mahomet, en élevant Allah au-dessus des différentes divinités, donna aux Bédouins un dieu national. Mais, dès le début, et sans compromis, il situa sa doctrine au-dessus de toutes les autres croyances existantes et rivales, en proclamant qu'elle était unique. Ceci eut pour résultat la rupture totale avec l'ancienne tradition arabe, à tel point qu'on ne retrouve dans toute l'histoire des luttes postérieures tribales aucun indice d'une renaissance d'idéologie pré-islamique. Ce fait est aussi dû, sans doute, à l'effort des musulmans de considérer l'époque de la *Ǧāhiliyya* d'une façon anti-historique, position facilitée par les nomades, car leur genre de vie n'étaient pas attaché au déroulement des temps, d'une façon aussi sévère que chez les sédentaires. L'animosité de

Mahomet était dirigée contre les traditions anciennes, mais surtout contre leurs représentants, spécialement les poètes pré-islamiques, qu'il attaque pour différentes raisons, psychologiques et objectives, dans le Coran (Sourate 26).

Mais si, au cours des temps, les musulmans se sont rapprochés à nouveau de l'idéologie bédouine, cela prouve que ni le grand novateur qu'était Mahomet ni ses adeptes ne pouvaient échapper complètement à l'influence de leur tradition. Celle-ci leur offrait l'avantage de créer parmi les nouveaux croyants un sentiment de supériorité religieuse et nationale très en accord avec les buts de l'Islam. Pour arriver à ses desseins, le Prophète puisa à deux sources différentes, qui sont faciles à reconnaître dans le Coran. Afin d'attirer à lui les Arabes qui n'étaient pas des païens, et leur faciliter l'acceptation de la nouvelle croyance, Mahomet admit dans le Coran de nombreux récits et apocryphes de la Bible, données qui, pour la plupart, semblent avoir été des variantes populaires connues en Arabie (1). Tout ce bagage spirituel provenant des grandes religions (all. *Hochreligionen*) fut mélangé à l'idéologie de l'Arabie méridionale, formant ainsi un amalgame qui s'incorpora à la tradition nationale. Dans le Coran on retrouve ces deux éléments formant une seule unité mais tout à fait désarticulés du point de vue chronologique, comme cela devait correspondre à la mentalité de la masse nomade de ses adeptes. Il est probable que Mahomet lui-même a délibérément mélangé et confondu des faits historiques ; car on retrouve dans le Coran de nombreux anachronismes que les futurs exégètes, quand ils osaient s'aventurer sur ce terrain glissant, ne savaient expliquer d'une manière satisfaisante ; prétendre par exemple qu'*Ibrahīm* et Nemrod étaient contemporains ; faire apparaître *Hāmān*, le ministre anti-juif d'Assuérus (= Xerxès 485-465) à la cour de *Fir'awn* (c'est-à-dire avant l'an 1.000 de notre ère) ; dire que la Vierge Marie était la sœur d'Aaron, c'est-à-dire contemporaine de Moïse (2), etc. *Idrīs* devient dans le Coran un prophète aimant la vérité et les savants

(1) Voir D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, Paris 1933.

(2) V. O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898, p. 238.

arabes l'identifieront plus tard avec le prophète Énoch de l'Ancien Testament. Pour Th. Nöldeke la personnalité et le nom d'*Idrīs* pouvaient bien provenir de l'apôtre saint André dont Mahomet aurait mal interprété le martyre. Or Mahomet d'autre part semble ignorer complètement les apôtres saint Pierre et saint Paul, et ne mentionne pas davantage Isaïe, Jérémie ou Daniel (1). La rédaction du Coran démontre donc un manque absolu de système. Cette absence surprenante de sens historique qui se complaît à coordonner des personnages et des faits d'époques différentes, cette posture ahistorique voulue, est en contraste flagrant avec l'*Isnād* scrupuleux de l'époque islamique (2). Au contraire, dès l'apparition de Mahomet les temps historiques sont exactement enregistrés en opposition claire à l'époque de la *Ğāhiliyya* (3).

Une description de la *Paideia* musulmane du Ier siècle de l'Hégire nous montrerait qu'elle était essentiellement nationale arabe, mais qu'elle s'évertuait à éviter l'esprit religieux et historique de la *Ğāhiliyya*. Au centre se trouve le nouveau credo qui cherche, avec le temps, à s'agréger certains concepts des anciens Arabes ne s'opposant pas à l'essence de sa doctrine, par exemple la tendance à faire concorder de plus en plus la *muruwwa* des Bédouins avec le nouveau *dīn*. Cette époque confirme ainsi la nouveauté idéologique de l'Islam dans lequel se sont conservées seulement sous forme d'épaves des croyances anciennes. La situation subit un changement sensible au cours du IIe siècle de l'Hégire lorsque les centres savants de Mésopotamie s'intéressèrent au lexique de la langue des Bédouins, qui, demeurée archaïque, passait pour être la même qu'au temps de Mahomet. D'autre part en ces lieux la piété populaire s'était centrée autour de la personne et de la famille de 'Alī, gendre de Mahomet, et avait incorporé à l'Islam des concepts qui lui étaient étrangers.

Mais le changement le plus grand devait avoir lieu à Bagdad sous l'influence de la *Šu'ūbiyya*. A ce moment l'Islam, dégagé

(1) Cf. Th. Nöldeke, *Idrīs*, Z. Ass., 17 (1903), 83.

(2) Cf. J. Horovitz, *Alter und Ursprung des Isnād*, Der Islam, VIII (1918), 39.

(3) Pour ces questions de critique historique consulter R. Paret, *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, Westöstl. Abhandlungen 1954, p. 147 ss.

de sa base nationale-arabe s'était transformé en une des grandes religions de la terre alors qu'une nouvelle définition de la *Paideia* musulmane s'annonçait. A cette époque les principes religieux musulmans n'étaient plus sujets à discussion ; mais un courant vigoureux de rapprochement idéologique avec l'Iran, comme héritier des anciennes cultures mésopotamiennes, s'initia. L'irruption de la pensée iranienne eut pour conséquence une nouvelle définition de la *Paideia* musulmane dont nous retrouvons la trace dans les traités d'*Adab* les plus anciens. L'Iran ainsi permettait une conception plus ample de l'histoire ancienne à travers les annales royales sassanides, les chronographies byzantines, basées sur les Pères de l'Église, qui à leur tour puisaient dans l'Ancien Testament. Il était donc possible d'étudier les temps d'avant Mahomet, et de placer les faits historiques de l'ancienne Arabie dans un cadre plus vaste. On peut considérer comme exemple de la nouvelle *Paideia* musulmane l'histoire que Ṭabarī a écrite au IIIe siècle de l'Hégire en se basant sur d'anciennes et excellentes sources iraniennes, unies à des données de l'époque arabe ancienne.

On distingue donc dans l'Islam, au cours des deux premiers siècles de son existence, deux éléments autour desquels se groupa la survivance de l'Ancien Orient. L'un se rattache au Coran et se distingue par l'obscurité, tant au point de vue chronologique qu'à la description objective des faits. Cette absence d'ordre et de clarté, ce mépris pour tout ce qui provenait de la *Ğāhiliyya* se poursuit à travers les siècles chez les musulmans et même jusqu'à nos jours dans de nombreux écrits, dans lesquels ils juxtaposent des faits et des dates d'une façon arbitraire. Or Mahomet ne pouvait laisser de côté toute la tradition nationale qui, en Arabie méridionale, se remontait à des milliers d'années. Le Coran, en admettant des motifs idéologiques de cette ancienne civilisation, qui participait à la vie de l'espace afro-indo-malais, reçut cette variété et cette richesse d'images que goûtaient les nomades du bassin intérieur arabe. En même temps, Mahomet sut conserver quelques anciennes coutumes indigènes pour exterminer d'autant plus radicalement toutes celles qui ne lui convenaient pas. Sans doute y avait-il une parenté entre ces traditions, qui remontaient parfois à la

plus haute antiquité orientale. Mais Mahomet sut désarticuler de telle sorte leur édifice idéologique, qu'il n'est presque plus possible de le reconnaître à travers les restes retrouvés. De même, peut-on poursuivre dans les siècles successifs de l'Hégire ce principe de désintégration des valeurs spirituelles et religieuses par l'Islam.

Le deuxième facteur d'intégration de la pensée de l'Ancien Orient dans le bâtiment spirituel islamique est le contact vivant avec la civilisation iranienne. Ainsi qu'on l'a déjà dit les principes mahométans essentiels ne furent point sujets à discussions ni à réformes ; mais, en dehors de l'Arabie, chez les peuples dont la mentalité ne correspondait en aucun point à celle des nomades, les savants posèrent leur regard sur un passé antérieur à Mahomet et se servirent pour leurs études d'un schéma historiographique à leur portée. En opposition au Coran, l'Iran, étant le successeur des anciennes civilisations mésopotamiennes, établit un contact plus ou moins systématique avec l'Ancien Orient. Sous le califat de Bagdad ces deux éléments s'entrelacent et se mélangent pour arriver à une nouvelle unité qui culmine pour l'historiographie dans Ṭabarī (+310|923) et pour la polygraphie dans Mas'ūdī (+345|956).

En Mésopotamie, lorsque les savants musulmans du IIe siècle de l'Hégire commencent à s'intéresser à la langue et à l'esprit de l'antiquité arabe, Ibn al-Kalbī écrivit le *Kitāb al-Aṣnām* « le livre des Idoles ». Cette œuvre prouve jusqu'à quel point la Ǧāhiliyya était devenue superficielle et sans importance. On n'arrive à apprendre que le nom et l'aspect extérieur des idoles et les circonstances de leur destruction par les mahométans, sans aucune indication ni sur l'idéologie à laquelle ils se rattachaient, ni sur le culte dont ils étaient l'objet (1). De sorte que les tentatives de pastiches, dénuées d'esprit critique, faites par les savants islamiques n'ont pu donner aucune clarté sur les anciennes coutumes païennes (2). L'emploi courant d'anciens

(1) V. A. Zakī, *Le Livre des Idoles d'Ibn al-Kalbī*, Le Caire 1343|1924, et le commentaire de R. Klinke, *Das Götzenbuch, Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī*, Winterthur 1942, thèse de Zürich.

(2) Voir J. Wellhausen, *Reste altarabischen Heidentums*, Berlin u. Leipzig 1927, étude fondamentale bien qu'elle ait été écrite avant la découverte du texte d'Ibn al-Kalbī.

noms théophores n'est que la preuve de la décadence progressive des croyances de l'Arabie antique (1). Mahomet et sa jeune secte ont réellement créé avec leur doctrine du nouveau, car le rayonnement des religions de l'Ancien Orient, qui s'étaient conservées jusqu'à leur époque, était en pleine décadence.

Il y a plus de cinquante ans Hugo Winckler, le savant assyriologue, essaya d'interpréter les données fragmentaires de la littérature arabique ancienne dans un cadre plus vaste. Il part du point de vue que la tradition islamique et l'Ancien Testament ont également le caractère de légendes historiques et que tous deux voient le passé sous un aspect déterminé. Winckler arrive à la conclusion que les Arabes avant Mahomet connaissaient encore la mythologie babylonienne, supposition dont il montre la grande probabilité à travers les données de l'araméen. Il se sert de la *Mu'allaqa* de Labid et d'autres pour illustrer ces faits (2) ; mais il pousse son interprétation plus loin en disant que Tamuz-Osiris correspond à l'étoile Orion et prend la forme de tyrans et de géants tués à la fin de chaque année. Ceux-ci correspondent aussi au *ǧabbār* arabe qui ressuscite et qu'on a relié au nom de *ḥaǧǧāǧ*. Ce nom indiquerait une relation avec le mythe d'Orion dont le rayonnement aurait atteint même la personnalité historique de Ḥaǧǧāǧ, gouverneur oméyade en Mésopotamie. Les textes racontent que Ḥaǧǧāǧ partit de l'Orient vers l'Occident pour conquérir la Mecque, il défit le contre-calife 'Abd Allāh ibn Zubayr, revint à Baṣra et Kūfa, où il rassembla le peuple dans la mosquée et le haranga. Tout ce comportement correspond à celui du *ǧabbār*, c'est-à-dire l'ancien Marduk et Nebo. De nombreux détails et anecdotes font supposer que la description de la vie de Ḥaǧǧāǧ n'est que le revêtement d'une ancienne légende. De cette manière Winckler essaie de démontrer par d'autres exemples nombreux comment l'ancienne mythologie babylonienne des saisons et des astres était connue d'une façon fragmentaire avant Mahomet. Plus

(1) Cf. G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques*, Louvain 1951.

(2) Cf. H. Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, Mitteilung d. Vorderas. Gesellschaft, 6. Jahrg. 1901, p. 148 ss.

tard C. A. Nallino aussi a trouvé dans des vers de Nābiga des vestiges d'anciennes idéologies (1).

La pensée arabe apparaît donc comme partie d'une tradition millénaire. Mahomet s'attaqua en première ligne à l'adoration officielle des anciens dieux et moins aux démonstrations du paganisme inférieur, qui, chez tous les peuples, sont fortement liées aux mœurs et coutumes et se présentent très souvent sous la forme de convention et d'étiquette.

Mahomet ayant d'une part causé la rupture avec le monde spirituel oriental ancien, il est certain, d'autre part, que l'Islam en conserve des fragments, mais sous un signe différent, comme dans la permanence du culte de la pierre dans la *Ka'ba* ou bien du *Ḥaǧǧ*, mis en rapport avec les légendes de l'Ancien Testament.

Quelle fut la position de l'Islam en face de la civilisation orientale ancienne qui — forcément — était partie intégrante de la *Ǧāhiliyya?* Malgré tous les anachronismes perpétués dans le Coran, les temps passés, lorsqu'ils n'étaient pas en opposition flagrante avec le monothéisme, furent mis en relation avec les prophètes musulmans. Comme nous l'avons vu, l'hostilité de Mahomet à une vision historique du temps qui précède sa prédication cherche à rompre le polythéisme arabe, pour détruire en même temps le particularisme des tribus bédouines et donner dès l'abord un élan national à la nouvelle religion.

Bien que Mahomet et ses successeurs ne pussent admettre les valeurs religieuses des anciens temps, ils ne s'opposaient pas radicalement à tout ce qui venait du passé. L'Arabie du Sud, jadis centre de civilisation, a fourni à Mahomet un grand nombre d'idées, liées à des mots qui exprimaient des concepts inconnus des Bédouins (2). Les noms commençant par un *Ḏū* sont généralement d'origine sud-arabique. Ce n'est pas le lieu d'étudier si les textes de Ḥasan ibn Aḥmad al-Hamdānī (+945 après J.-C.) et de Našwān ibn Sa'īd al-Ḥimyarī (+1177), écrits à une époque bien plus tardive, sont de l'histoire ancienne ou

(1) Cf. C. A. Nallino, *Raccolta di Scritti...*, vol. III, Roma 1941, p. 169. *Il verso di an-Nābighah sul dio Wadd*, publié pour la première fois en 1921.

(2) Voir H. Grimme, *Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran*, Z. Ass., 26 (1912), 158.

seulement des pastiches musulmans. Dans le Coran (voir surtout la Sourate 105), les faits historiques immédiats avant Mahomet apparaissent déjà comme légendaires. La connaissance exacte de l'histoire de l'Arabie du Sud au VIe siècle de notre ère, est indispensable pour connaître d'une façon correcte les débuts de l'Islam (1). Il serait nécessaire de procéder à une valorisation critique des dates islamiques et d'arriver, peut-être, à faire le lien entre ces données et les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud, afin de les ordonner chronologiquement. Mais dans ce cas aussi, les restes de la tradition sud-arabique ont été déformés à tel point par Mahomet et les Musulmans qu'on n'arrive que très imparfaitement, en se basant sur le Coran, à des conclusions définitives sur la survivance de la culture orientale ancienne en Arabie du Sud. A ce cycle de notions appartiennent les nouvelles sur les peuples géants des *'Ād*, qui furent déjà divisés en deux par Mahomet et dont les destins se mêlent à la vie du prophète *Hūd* de Ḥaḍramawt (2). On continue jusqu'à nos jours à vénérer sa tombe, et les rites dont elle est encore l'objet indiquent une vieille civilisation mégalithique. Pour cette raison, les Musulmans, lors de leur expansion au cours des siècles, ont attribué les grandes constructions en pierre aux peuples des *'Ād;* ainsi s'étendit à tout l'Islam une conception purement sud-arabique. Il est probable qu'à la base de la légende de la chute d'Adam sur le Pic d'Adam à Ceylan, se trouve un récit ancien sud-arabique, réminiscence du commerce dans l'espace afro-indo-malais. Mais dans le monde arabe-musulman les souvenirs retenus dans le Coran ne furent pas les seuls qui maintinrent le lien avec l'antiquité orientale. Dans le livre saint mahométan, par exemple, le prophète Daniel n'est pas nommé, et pourtant il s'est formé autour de lui, en bonne partie sous l'influence des chrétiens d'Orient, une vieille tradition assez

(1) Comme études nouvelles sur ce sujet voir : Sidney Smith, *Events in Arabia in the 6th Century A. D.*, B. S. O. A. S., XVI (1954), p. 425 et I. Kawar, *The Arabs in the peace treaty of A. D.* 561, Arabica, III (1956), 181.

(2) Cf. R. B. Sergeant, *Hūd and other Pré-islamic Prophets of Ḥaḍramawt*, Le Muséon, 67 (1954), p. 121. Sur les *'Ad*, cf. M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi...*, Firenze 1951, p. 71 ss.

importante en langue arabe (1). Combien ce prophète de l'Ancien Testament a été assimilé par la pensée musulmane est démontré d'une manière éclatante par la présence de son tombeau à l'intérieur de la mosquée de *Šuš*, l'ancienne Suse des Perses. — Mahomet lui-même avait dû faire des concessions quant au culte des héros et des morts, traditionnel en Arabie, qui était lié à certaines tombes. On dit qu'il fit à ce sujet la réflexion suivante : « Il y a quatre coutumes païennes qu'on ne peut laisser aux Musulmans : 1° Se vanter des bienfaits qu'on prodigue à autrui ; 2° Flétrir l'ascendance d'autrui ; 3° La croyance que la fertilité provient des astres ; 4° Les lamentations sur les morts. — Malgré cette attitude taxative, ni le Prophète ni ses coreligionnaires les plus fanatiques de tous les temps n'ont pu supprimer le fondement païen de cette coutume, qui demeure encore de nos jours en usage dans la plupart des pays musulmans.

Jusqu'à la venue de l'Islam se sont conservées dans le peuple des pratiques de divination, vestiges de l'antiquité dégénérée, comme celle des coupes magiques, encore employées en Syrie et en Mésopotamie. Si de nos jours on y trouve des inscriptions arabes ou hébraïques, auparavant elles étaient pourvues de textes semblables, mais en araméen, usage se rattachant au *kāsu* babylonien (2). L'astrologie populaire conserva des connaissances retenues dans les manuscrits arabes médiévaux, et qu'on attribue au prophète Daniel cité plus haut ; or les mêmes indications se retrouvent en syrien et en grec, dernier échelon en remontant aux originaux babyloniens (3). Il est certain que l'astrologie, hautement développée en Mésopotamie, se maintint dans une version populaire orale jusqu'à l'époque islamique. Par contre, la transmission exacte de certaines connaissances se fit par l'entremise d'une tradition scientifique ininterrompue. Aussi observe-t-on que de nombreuses con-

(1) V. O. Löfgren, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte*, Uppsala, Universitets Årsskrift, 1946 : 4.

(2) V. S. Reich, *Quatre coupes magiques*, Bulletin d'Études Orientales, VII/VIII (1937/8), 159.

(3) Cf. G. Furlani, *Eine Sammlung astrologischer Abhandlungen arabischer Sprache*, Z. Ass., *33* (1921), 157.

naissances babyloniennes-assyriennes ont été conservées par les Perses et les érudits musulmans de Bagdad, de même qu'Ibn Qutayba a puisé aux sources iraniennes (1). La construction d'un observatoire par le calife Al-Ma'mūn ne serait-elle pas en relation avec ce phénomène ? On se souviendra que ce fut aussi ce calife qui eut le mérite d'encourager les investigations sur les Pyramides d'Égypte. Une monographie critique (encore à faire) de la personne hautement intéressante de ce calife savant donnerait certainement la clé de nombreux aspects ou exemples de la survivance de l'Ancien Orient au Moyen-Age musulman.

Voilà quelques aspects savants et populaires de la survivance de la tradition orientale ancienne sous les Musulmans. Mais revenons aux principes fondamentaux de Mahomet, qui proclame que sa doctrine est tout à fait nouvelle et unique. Lui et ses coréligionnaires — suivant les principes expliqués plus haut — s'évertuent à lier tous les faits et les connaissances des temps révolus aux noms de deux prophètes islamiques : *Sulaymān* et *Ḏū'l-Qarnayn*.

Sulaymān ibn Dāwūd provient du roi Salomon, mais il est certain qu'avant Mahomet sa personnalité avait été déformée par des apocryphes. En partant de son esprit de justice, on lui attribua la sagesse universelle, et il devint chez les mahométans le maître absolu de tous les êtres de la nature. Non seulement ceux qui étaient visibles lui devaient obéissance, mais aussi les esprits bons et mauvais, dominant ainsi le vaste pandémonium populaire des Arabes et des peuples qu'ils avaient conquis. *Sulaymān* devint le seigneur indiscutable du bas-paganisme dont les représentants dans l'Islam sont les *Ǧinn*. A leur ombre se cachent souvent des conceptions orientales anciennes qui ont été dépouillées de leurs valeurs spécifiques (2). Ceci est aussi valable pour le démon sud-arabique appellé dans le Coran

(1) V. C. Bezold, *Assyriologische Randbemerkungen*, Z. Ass. *32* (1918/9), 206.

(2) E. Zbinden, dans un louable essai, a voulu faire un tableau d'ensemble de ces questions dans *Die Djinn des Islam und der altorientalischen Geisterglaube*, Bern u. Stuttgart 1953 ; or J. W. Fück a démontré dans son compte-rendu — Der Islam, 32 (1955), 105 — les limites de ce méritoire effort.

'Ifrīt (1) et qui devint, comme les *Ǧinn*, panislamique. Très probablement c'est l'Arabie méridionale ou l'Égypte qui ont fait le pont entre un Salomon arabe et un autre africain qui seraient antérieurs au *Sulaymān* islamique. Après Mahomet et à la suite de l'expansion musulmane en Afrique orientale, *Sulaymān* a influencé la sorcellerie d'Abyssinie (2). Aussi inextricables sont les sentences coptes de Salomon, mélanges de variantes chrétiennes et islamiques, dont les sources probables sont surtout des formules égyptiennes (3). L'Islam rattache à *Sulaymān* les conceptions magiques les plus diverses passant par les sceaux, amulettes, prédictions, formules d'enchantement, etc. sans aucun système visible, mais dont on doit chercher les modèles dans l'antiquité orientale, abaissée à un paganisme populaire inférieur (4). Or ce n'est pas seulement à Salomon qu'on a relié *Sulaymān*. Dans la légende où l'on décrit comment la démone de l'enfantement *Qarīna* fut vaincue survivent les esprits malins (5) de l'ancienne Babylone *Labartu* resp. *Lamaštu*, que Marduk exorcise, et c'est *Sulaymān* qui remplit pour les Musulmans les fonctions du dieu babylonien (6). *Sulaymān*, tout en ayant été enrichi de nombreux traits par les apocryphes,

(1) Cf. H. Grimme, page 50, note (2), p. 167.

(2) Voir M. Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, Z. D. M. G., *31* (1877), p. 183 ; le même dans *Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin 1901, p. 1 ; W. H. Warrell, *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, Z. Ass., *23* (1910), 149.

(3) V. W. H. Warrel, *The Proverbs of Salomon in Sahidic Coptic according to the Chicago Ms.*, University of Chicago 1931 ; L. Stern, *Kritische Anmerkungen zu der boherischen Übersetzung der Proverbia Salomonis*, Z. Ä., *20* (1882), 191 ; A. Erman, *Bruchstücke koptischer Volksliteratur*, Abh. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1897, p. 23 et nombreuses autres études.

(4) V. R. Campbell Thompson, *Semitic Magic (Its Origin and Development)*, London 1908. On doit à H. A. Winkler, *Siegel und Charakter in der muhammedanischen Zauberei*, une très bonne étude dans Beiheft zu « Der Islam » 1930 ; toutefois il serait désirable de disposer de plus d'études préliminaires détaillées.

(5) Cf. D. W. Myhrman, *Die Labartu-Texte...*, Z. Ass. *16* (1902), p. 141 ; B. Meissner, Z. Ass., *17* (1903), 93 ; A. Ungnad, Z. Ass., *33* (1921), p. 69 ; *36* (1925) p. 108. Voir C. Franck, *Zu babylonischen Beschwörungstexten*, Z. Ass., *24* (1910), p. 157. L'auteur constate que le ban babylonien à base d'eau, mêlé à d'autres fragments idéologiques, continuait à s'employer encore dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

(6) Cf. H. A. Winckler, *Salomo und die Karīna*, Veröffentl. des oriental. Seminars d. Univ. Tübingen, Heft 4, Stuttgart 1931, p. 173.

dépassant de beaucoup sa personnalité historique, est resté, avant tout, pour les Musulmans le Salomon biblique.

Ḏū'l-Qarnayn, prophète essentiellement islamique, colporteur favori d'éléments culturels de l'Ancien Orient, se présente sous des aspects assez différents. La genèse de sa personnalité est des plus compliquée, et le temps n'a fait qu'augmenter la confusion par les légendes qui se sont formées autour de lui. Le point de départ était la légende d'Alexandre par le pseudo-Callisthène, rédigée en Basse-Égypte, pleine de nombreux traits orientaux anciens. On ne peut de nos jours distinguer clairement si *Ḏū'l-Qarnayn*, ainsi que semble l'indiquer son nom, se rattache aussi à l'Arabie du Sud. Les relations des symboles sud-arabiques avec la Mésopotamie semblent donner une réponse affirmative (1) ; mais il est quand même plausible que la connexion soit due aux Musulmans (2). Toutefois c'est le Coran qui relie *Ḏū'l-Qarnayn* d'une part avec Moïse, et d'autre part avec *Ḫiḍr* (3) de provenance babylonienne. L'exégèse musulmane postérieure constata l'impossibilité de faire correspondre l'Alexandre le Grand historique avec le *Ḏū'l-Qarnayn* islamique, et admit la supposition, comme on l'a déjà vu avec les peuples géants des *'Ād*, de l'existence de deux *Ḏū'l-Qarnayn* avant Mahomet (4). A travers toutes les variantes, on reconnaît dans la légende, qui s'est formée autour de sa personne, un vieux mythe solaire. Celui-ci s'est accru, depuis la côte atlantique jusqu'en Asie centrale, au cours des siècles, de nombreuses traditions locales. Elles rappellent la course solaire d'Orient en Occident, créant un parallèle avec la descente de *Ḏū'l-Qarnayn* de la lumière aux ténèbres. Ou bien c'est le creusement légendaire

(1) V. A. Grohmann, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*, Denkschriften d. Kaiserl. Ak. d. W. Wien, 58 (1914), 1. Abh.

(2) Voir M. Lidzbarski, *Zu den arabischen Alexandergeschichten*, Z. Ass., VIII (1893), 263.

(3) Voir M. Lidzbarski *Wer ist Chadir ?* Z. Ass. VII (1892), 104 et K. Dyroff, p. 319 ; I. Friedländer, *Die Chadirlegende und der Alexander-roman*, Leipzig-Berlin 1913. *Ḫiḍr* a subi une continuation étrange chez les Druses, cf. E. Littmann, *Der Messias als Drusenheiliger*, Z. Ass., *19* (1905/6), 148.

(4) La meilleure vue d'ensemble du problème demeure celle d'E. Garcia Gomez, *Un texto arabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid 1929.

du détroit de Gibraltar par *Ḏū'l-Qarnayn*, que raconte Idrīsī (1) ; ou bien c'est l'attribution qui lui est faite de l'édifice merveilleux sur la route de la mer Caspienne à *Ḫuwārizm*, décrit par Abū Hāmid au XIIe siècle, et encore vivant dans les récits populaires au XIXe (2).

Dès le début, *Ḏū'l-Qarnayn* fut un personnage très complexe, pouvant se rapporter aussi bien au dieu arabe Hadad qu'à Alexandre le Grand (3). Par l'extension énorme de l'Islam de nouvelles connexions avec les traditions locales lui furent acquises : à Fars par ex. *Ḏū'l-Qarnayn* admit les traits qui rappelaient le roi Achéménide Cyrus le Grand, conservant ainsi sous son nom des fragments de la tradition ancienne de l'Iran (4). Dans les personnages de *Ḏū'l-Qarnayn* et de *Sulaymān* on voit comment l'Islam a amalgamé beaucoup de croyances populaires d'une manière syncrétique. Également de nombreux toponymes formés avec leurs noms font allusion à des lieux de civilisation antique, retenus par la tradition populaire locale. On a affirmé que l'ancienne civilisation de l'Iran avait été touchée à mort par l'irruption de l'Islam. Or le renouveau de la culture iranienne avec le *Šāh Namé* de Firdawsī est la preuve éclatante du contraire. Bien plutôt, il y eut une continuité iranienne sous l'Islam, mais avec l'adoption d'autres noms et d'autres formes extérieures. Divinités locales, héros et rois s'unirent à *Sulaymān*, comme l'indiquent encore de nos jours bien des toponymes — tels que *Taḫt-i-Sulaymān* (trône de Salomon), *Masǧid Sulaymān* (mosquée de Salomon), etc. — où très souvent les ruines d'édifices construits à grandes pierres carrés font supposer un ancien site achéménide (5). Sur les lieux de l'ancienne métropole de

(1) V. R. Dozy et M. J. de Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Leyde 1866, p. 166 : je commente ce passage dans une étude qui paraîtra prochainement.

(2) Cf. C. E. Dubler, *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid 1953, p. 289.

(3) V. H. Winckler, cf. page 53, note (2), p. 139 ss.

(4) Cf. Ali Sami, *Pasargadae, the Oldest Imperial Capital of Iran*, Shiraz 1956, p. 61.

(5) On trouvera bien des toponymes dans l'*Index géographique de l'Iran* en 10 vol., Téhéran 1328-1332 ; par exemple dans le vol. I p. 116 *Sulaymān Abād;* vol. X, p. 153 *Sulaymān ćawar, Sulaymān dārāb.*

Pasargades s'élève le village de *Madar Sulaymān* (mère de Salomon) ; et tout à côté se trouve le tombeau monumental de Cyrus le Grand, autour duquel Atabeg Sa'd ibn Zanǧī et son fils construisirent une mosquée après l'an 620 H. 1223 J.-C., en y remployant les colonnes des anciens palais achéménides. Les gens croyaient que c'était la tombe de la mère de Salomon. Plus tard le lieu se transforma en un cimetière musulman, dont on voit de nombreuses pierres sépulcrales. Quant à la mosquée, le seuil de la porte s'est conservé jusqu'à nos jours ; quelques habitants de l'endroit racontent avoir vu des restes de l'ancien Mihrab ; par contre les excavateurs n'en ont retrouvé trace (1). Tout proche de cette ancienne place historique se trouve le soi-disant tombeau de Cambyse, que la légende populaire appelle *Zandān-i-Sulaymān* (prison de Salomon), et non loin sont les ruines nommées *Taḫt-i-Sulaymān* (trône de Salomon), tous exemples de l'association de vestiges iraniens anciens à l'idéologie islamique. Il y a une vingtaine d'années Fursat al-Dawla de Shiraz, un Iranien fier du glorieux passé de son pays, recueillit dans son œuvre *Āṯār al-'Aǧam* les traditions conservées sur les monuments des siècles passés en les interprétant et en les accompagnant de dessins primitifs qui ne manquent pas de charme. Il suppose que la région de Pasargades avait été donnée en fief par Haroun-al-Raschid à son frère Sulaymān ibn Abī Ga'far, et que les dénominations régionales provenaient de celui-ci (2). Par contre, il ne mentionne d'aucune façon le culte encore en usage aujourd'hui dans l'ancien tombeau de Cyrus, orné de branches vertes et de rubans de couleur, et où l'on garde caché un vieux Coran. En cet endroit on assiste sans doute à la survivance d'un culte rendu aux héros ou aux morts iraniens anciens, sous un revêtement islamique datant du moyen âge et conservé jusqu'à nos jours. Non seulement à Pasargades mais dans bien d'autres lieux de l'Iran, il serait facile de retrouver des traces de persistances semblables : ainsi la tombe

(1) Ali Sami, page 60, note (4), p. 103.

(2) V. Fursat al-Dawlah, *Āṯār al-'aǧam*, Téhéran 1354 H (1935), p. 230, et le dessin du tombeau de Cyrus en face.

de l'"Imān Sa'da Išma'īl à Isfahan est l'objet d'un vieux culte du feu et de l'arbre (1).

Arrivés à ce point, on touche directement à la vénération des saints chez les Musulmans. Au début de l'Islam les mortels étaient séparés d'Allah tout-puissant sans qu'il y eût place pour n'importe quelle sorte d'intermédiaires. Les Mahométans qui combattirent d'abord les anciennes croyances populaires finirent par les accepter à travers le culte des saints. Sur aucun autre chapitre, l'Islam ne se sentit obligé à d'aussi grandes concessions, dès les premiers temps déjà, surtout chez les peuples non arabes. Tout au début, on sanctifia les martyrs de la foi musulmane ; avec le temps la conception des miracles prêchée par Mahomet, changea, et après sa mort on lui en attribua ainsi qu'à tous les prophètes islamiques (2). Le récit des 100 miracles du prophète ne devait pas tarder à apparaître, bâtissant un pont entre Allah et les hommes. Les religions populaires pénétrèrent ainsi avec force, sur toute l'étendue de l'Islam, dans l'édifice jalousement gardé du monothéisme de Mahomet. A travers de nombreux intermédiaires et, malgré l'opposition farouche des *fuqahā'* orthodoxes, des motifs en partie païens de l'Ancien Orient purent s'introduire, et se faire accepter par l'Islam. Une croyance populaire des plus singulières est le *taṭawwur*, le don d'adopter les facultés et les formes d'autres êtres : p. ex. monter sur un lion ou voler. Bien que la femme fût dégradée par l'Islam, les 'Alīdes qui vénéraient Fāṭima continuèrent les *nāsikāt*, communauté de saintes femmes pré-islamiques. Malgré cette légitimation de la coutume, les hagiographes islamiques sont peu explicites là-dessus ; par contre on raconte sur les tombeaux de nombreux détails pieux. Ainsi le culte des héros, des morts et des tombeaux se mêla à la vénération des saints. Si en de nombreux endroits s'effectua la

(1) Comme précédemment et à la suite, j'utilise ici, le plus souvent, des notes personnelles prises au cours de mes voyages, qui ne sont pas encore mises au point ni publiées.

(2) Sur ces prophètes, N. Abbot a publié un ms. très ancien, *An Arabic Papyrus in the Oriental Institute, Stories of the Prophets*, J. N. E. S., V (1946), 169. Voir aussi la thèse de M. Lidzbarski, *De profeticis, quae dicuntur legendis arabicis. Prolegomena*, Lipsiae 1893.

transposition des anciennes croyances sur un nouveau plan, il s'en suivit en général une nouvelle interprétation, et la nouvelle tradition revêtit un caractère islamique. Malgré les aspirations anti-païennes fondamentales de l'Islam, les coutumes populaires étaient plus fortes que le dogmatisme, comme on le voit clairement au Maroc encore de nos jours (1).

Parfois les données des textes permettent même de préciser l'époque dans laquelle une vieille tradition locale fut assimilée à la pensée des Musulmans. Ainsi on a placé le tombeau de *Ḏū'l-Qarnayn* dans les monts arabiques de *'Asīr* au IVe siècle de l'Hégire ; celui de *Mūsà* (Moïse) à l'Ouest de la mer Morte vers l'an 600 de l'Hégire/1200 J.-C. ; à Damas on arrive même à grouper les lieux d'adoration : d'abord la Grande-Mosquée qui, après avoir hérité de la valeur religieuse de l'ancien grand temple et de l'église, gardait dans le mur méridional la tombe de *Hūd* d'après la tradition, et marquait le centre de la ville musulmane, tandis que les nombreux tombeaux de l'époque ayyūbide (Ve-VIe s. de l'Hégire) garantissent un terminus *ad quem*, car leur création se relie à l'histoire interne de l'Islam en Syrie (2). Si la présence d'un ancien tombeau de prophète islamique dans la mosquée de Damas peut être considérée comme l'indice d'un ancien sanctuaire pré-islamique, le fait que d'autres tombeaux de saints mahométans s'y trouvent ne permet pas de se lancer dans des conclusions définitives sur la survivance d'éléments orientaux anciens.

Bien que les traditions locales soient en Orient très persistantes, il est toujours recommandable de baser ses appréciations sur les résultats archéologiques, l'évidence fournie par l'ethnographie, l'étude de la toponymie, les indications trouvées dans quelque vieux texte, et d'examiner les formes de transition, afin d'obtenir des preuves aussi fondées que possible sur la survivance de la civilisation de l'Ancien Orient dans l'Islam. Ces considérations ne peuvent recevoir une réponse étudiée et

(1) Cf. E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926 ; Id., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, London 1933.

(2) Voir J. Sourdel-Thomine, *Les anciens lieux de pélerinage damascains d'après les sources arabes*, Bulletin d'Études Orientales, XIV (1952-54), p. 65.

méthodique qu'en se fondant sur des matériaux nombreux, et si possible ordonnés chronologiquement. C'est l'Égypte qui réunit le mieux ces conditions. Le point de départ est l'égyptologie ; comme deuxième étape vient l'étude des textes chrétiens en langue grecque et copte, formant le lien avec les données arabes. Comme nulle part ailleurs dans l'Orient c'est dans la vallée du Nil qu'ont été entrepris de nombreux travaux préliminaires sur la toponymie, l'ethnographie, la philologie, etc. Malgré les résultats obtenus, de nombreuses difficultés d'ordre fondamental subsistent. Tout d'abord la question du classement ethnique des habitants de la vallée du Nil. Sans compter la population alluviale si mêlée des grandes villes, on trouve d'une part les coptes chrétiens et les fellahs musulmans, qui représentent probablement la population autochtone ; d'autre part, pendant des millénaires, l'invasion de nomades provenant des déserts, surtout de ceux de l'Est, a eu son influence, non négligeable, sur la démographie du pays. Des tribus nomades du Sinaï arrivèrent pendant des siècles en Égypte et devinrent en partie sédentaires (1). Les Arabes musulmans, au début de l'Hégire, furent une des vagues d'immigration. Ils partagèrent la vie des indigènes et introduisirent, au cours d'un lent procès d'assimilation, leur propre langue et leur religion. On retrouve parfois dans la toponymie des indications sur les lieux où les tribus s'installèrent dans certaines régions : ainsi dans de nombreux noms formés par *Kafr* = village (2). Le lieu *Minlay* cité par Ibn Mamātī provient des *Banī Ṭay* (3), et *Tell al-'Amarna* des *Banī 'Amrān* sur lesquels on reviendra plus tard.

On ne peut assurer, faute de preuve, que les coptes et les fellahs musulmans, tout en étant la population autochtone de la vallée du Nil, et malgré certaines ressemblances frappantes

(1) Cf. E. v. Bergmann, *Ansiedlung semitischer Nomaden in Aegypten*, Z. Ä., 27 (1889) 125.

(2) V. Ch. Kuentz, *Deux points d'onomastique arabe*, IVe Congrès Intern. des Sciences Onomastiques, vol. II (Lund 1954), p. 329.

(3) V. M. Ramzī, *Al-Qāmūs al-Ğagrāfī lil-bilād al-Miṣriyya*, 2 vol. Al-Qāhira 1954/55, vol. II, p. 14, intéressante par la quantité de noms de toponymie mineure populaire de la Basse-Égypte, recueillis patiemment par l'auteur au cours de nombreuses années.

de traits physiques avec les anciennes statues, soient les descendants ethniques des anciens Égyptiens (1).

Du point de vue de l'ethnologie, il est impossible de se faire une image concrète. On reconnaît cependant des restes de coutumes aussi bien chez les coptes que chez les fellahs, et même dans la population des grandes villes par ex. dans les jeux enfantins ou dans de nombreux mots (2). Les coptes et les fellahs célèbrent le début de l'inondation du Nil par une fête nommée *Laylat al-Nuqṭa* où, selon la légende, la montée du fleuve est due à une goutte miraculeuse tombée dans ses eaux et qui provoque leur crue en Basse-Égypte. Le rite égyptien ancien dédié au dieu Ḥāpi se conserve à travers les siècles. Héliodore le mentionne à l'époque gréco-romaine dans son *Æthiopica*. L'église copte faisait coïncider cette fête jusqu'au VIIIe siècle de l'Hégire (XIVe s. J.-C.) avec le jour des Saints Martyrs, et on a retrouvé une version de ce culte en langue syriaque. Maqrīzī prétend que sous le Calife al-Mutawakkil (247 H 861 J.-C.) les coptes furent dépouillés de leur prérogative de mesurer le Nil ; ce sont les musulmans qui adoptèrent leur coutume. Le peuple croyait qu'il s'agissait d'un mariage dans lequel la fiancée était le Nil et pour qui le Qāḍī rédigeait un contrat. Pour le célébrer on lui faisait des offrandes (3).

Au moins dans sa forme externe, les musulmans et les coptes de la Haute-Égypte continuent jusqu'à nos jours à faire le sacrifice rituel d'un animal (4). De même que dans les temps

(1) V. G. Sobhy, *Notes on the Ethnology of the Copts considered from the Point of View of their Descendance from the Ancient Egyptians*, Bullet. Assoc. des Amis des Églises et de l'Art Coptes, I (1935), 43 ; G. P. G. Sobhy, *The Persistence of Ancient Facial Types amongst Modern Egyptians*, J. E. A., *16* (1930), p. 3 avec illustrations.

(2) G. Sobhy, *Common Words in the Spoken Arabic of Egypt, of Greek or Coptic Origin*, Le Caire, 1950 ; G. P. G. Sobhy, *Miscellanea*, JEA, *16* (1930), p. 4. Sur les survivances égyptiennes jusqu'à nos jours, voir L. Rütimeyer, *Ueber altägyptische Relikte im heutigen Ägypten und Nubien, sowie im übrigen Afrika*, Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, XL, 2 (1929), p. 459 ; récapitulation abrégée par S. Hassan Bey dans une conférence en arabe publiée dans Bulletin de la Soc. Arch. Copte, II (1936), p. 47, et dernièrement par Muḥarram Kamāl, *Āṯār ḥaḍārat al-farā'ina fī ḥayātinā l-ḥāliyya*, Le Caire, 1956.

(3) Voir G. Margoliouth, *The Liturgy of the Nile*, J. R. A. S., 1896, p. 677.

(4) Cf. J. Leibovitch, *Une scène de sacrifice rituel chez les anciens Égyptiens*, J. N. E. S., 12 (1953), 59 ; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 548/9.

anciens pour le sacrifice du bœuf sacré, on attache les trois jambes du bœuf et on lui tranche la quatrième. De la même façon procèdent les coptes au Nouvel An. Le prêtre reçoit la quatrième jambe, et les pauvres les trois autres. A Louxor, pendant la semaine des fêtes en l'honneur du saint patron Abū'l-Ḥaǧǧāǧ, on promène dans la ville un bœuf, orné de couleurs, au son de la musique ; il est sacrifié l'un des derniers jours dans la forme décrite précédemment. La jambe tranchée de l'animal est pour la confrérie de la *Ḥaǧǧāǧiyya;* les trois autres, attachées de la même façon qu'on le voit sur les murs du temple de Louxor, dans les peintures du tombeau de Menna, ou même sur des monuments de l'Ancien Empire, sont pour les pauvres ; leur chef est responsable de sa juste répartition. Les pattes, la tête et la peau de la bête reviennent de droit aux gardiens de la mosquée. Si le sacrifice a lieu dans un couvent copte, les gardiens reçoivent les mêmes parties du bœuf sacrifié. Bien que coptes et musulmans suivent un même rite pour le sacrifice, la date à laquelle il a lieu n'est pas la même, car les coptes vivent d'après le calendrier solaire chrétien, les musulmans d'après le calendrier lunaire islamique, ce qui rend très difficile une concordance avec les fêtes de l'ancienne Égypte (1).

On sait la grande importance que le culte des morts occupait dans l'ancienne Égypte. Rien d'étonnant que coptes et musulmans aient conservé des rites funéraires semblables et que les lamentations soient les mêmes. La forme actuelle de celles-ci n'est plus spécifiquement égyptienne, mais courante dans les coutumes de l'Orient en général (2). En dehors de ces exemples de tradition commune chez coptes et fellahs on observe, chez les uns et les autres des aspects différents dans l'adaptation des coutumes archaïques. Toutefois l'on doit se souvenir que la transmission des connaissances égyptiennes anciennes s'est produite souvent à travers les coptes. La vie des fellahs contient

(1) V. S. Schott, *Altägyptische Festdaten*, Akad. d. Wissensch. u. d. Literatur, Jahrgang 1950, Nr. 10, p. 881.

(2) V. M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten, mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*, Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien, phil. hist. Kl. 219, 2. Abb. 1941 ; P. Kahle, *Die Totenklage im heutigen Ägypten*, Göttingen 1923.

de nombreuses réminiscences ergologiques de l'ancienne Égypte, par ex. l'irrigation avec le *šaddūf*, certaines coutumes relatives aux récoltes, les coups de main en filant et retordant, etc. (1). La survivance s'étend aussi au monde des idées ; et certaines mœurs rappellent la religion des anciens, comme dans l'exercice de la magie où se retrouvent des pratiques semblables chez les anciens coptes (2). On reconnaît aussi chez les fellahs l'idée du *Kā* dans certains rites funéraires (3). On a observé hors de l'Égypte de nombreuses épaves d'un folklore archaïque depuis longtemps disparu en Égypte même, mais qui s'est conservé chez les populations islamiques de l'Afrique, comme les libations aux morts en usage en Nubie (4), les emblèmes pharaoniques comme ornement de tête chez les Baganda (5) ou entre le lac Tchad et la côte occidentale de l'Afrique (6). La survivance de la religion populaire de l'ancienne Égypte chez les fellahs est visible dans le culte des arbres. Le syncrétisme égyptien reliait la divinité végétative à la déesse Hathor « maîtresse du sycomore méridional ». Le sycomore géant de *Maṭariyya* près du Caire est celui sous lequel, d'après la légende, la Vierge Marie et l'Enfant se reposèrent lors de la fuite en Égypte. Voilà un autre

(1) Pour plus d'informations sur le sujet, consulter W. S. Blackman, *Les Fellahs de la Haute-Égypte*, Paris 1948. Quant au retordage des cordes voir E. Mackay, *Note on a new Tomb (n° 260)*, J. E. A., III (1916), p. 125. W. S. Blackman, *Some further notes on a Harwestingscene*, J. E. A., *19* (1933), p. 31 ; H. Schäfer, *Treimaschinen zur Bewässerung im alten Ägypten*, Z. Ä., *54* (1918), p. 141.

(2) On peut prendre comme point de départ l'œuvre de F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte*, 3 vol., Paris 1925, mais il serait utile de compléter ses données par d'autres textes qui prouveraient la persistance de la magie jusqu'à nos jours. Voir E. Littmann, *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, Sammlung oriental. Arbeiten 19 (Leipzig 1950). Quelques données coptes qui apparaissent dans Qazwīnī, Damīrī et autres ont été étudiées par M. Lidzbarski, *Zu einigen koptischen Papyri*, Z. Ä., *38* (1900), p. 62.

(3) Cf. U. Schweitzer, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, Ägyptologische Forschungen, Heft 19, Glückstadt, Hamburg, New-York 1956. et ci-dessus note (1) W. S. Blackman, *Les Fellahs...*, p. 254.

(4) Cf. A. M. Blackman, *Libations of the Dead in modern Nubia and Ancient Egypt*, J. E. A., III (1916), 31.

(5) Voir A. M. Blackman, *Some Remarks on an Emblem upon the head of an Ancient Egyptian Birth-Goddess*, J. E. A., III (1916), 199.

(6) V. G. A. Wainwright, *Pharaonic survivals between Lake Chad and the West Coast*, J. E. A., *35* (1949), 170.

exemple de la croyance en la sainteté des arbres à travers les religions de tous les temps. Ceci nous ramène à ces arbres qu'on orne encore aujourd'hui de chiffons de couleurs, dans lesquels on plante des clous entourés de cheveux votifs, et où l'on allume des bougies. Dans les racines de ces arbres on prétend qu'un *Šayḫ* est enterré. Le *Rūḥ* du *Šayḫ* défunt est, paraît-il, dans l'arbre et l'on procède à des libations chaque semaine, comme le faisait Isis lorsqu'elle visitait le tombeau d'Osiris (1). Le Šayḫ enterré sous un arbre comme la plupart des saints musulmans se comprend mieux si on le compare aux saints coptes. Ceux-ci correspondent au *ḥry* démotique et au *ḥsyw* ou *ḥryw* de l'époque ptoléméenne pendant laquelle le culte officiel du dieu-soleil a sa contrepartie populaire dans la vénération d'Osiris comme *p ḥsy n ḥsyw* « le martyr des martyrs », adoration qui se rapproche aussi bien de celle du martyr chrétien que de celle du *šahīd* islamique devenu après sa mort *sayyid* (2). D'après ce qui précède, il serait intéressant d'étudier à nouveau la personnalité du saint de Louxor Abū'l-Ḥaǧǧāǧ pour démontrer son rapport avec le culte d'Amon. Déjà Hugo Winckler (3) a émis l'opinion que le nom de *Ḥaǧǧāǧ* suggère une interprétation mythique. Pour arriver à une compréhension idéologique des saints patrons égyptiens, il semble indispensable de considérer les relations centenaires entre chrétiens et musulmans sous un angle d'objectivité historique. Les renseignements, pour la plupart officiels, des écrivains arabes sont très précaires quant aux relations intimes des races et des religions entre elles, même dans le cas de Maqrīzī dont l'œuvre est très copieuse, mais tardive. Pour expliquer d'une façon satisfaisante les cultes des Šayḫ il faudrait savoir comment la langue arabe s'étendit

(1) V. G. Roeder, *Volksglaube im Pharaonenreich*, Stuttgart 1952, p. 135 ; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 82 ; M. L. Buhl, *The Goddesses of the Egyptian Treecult*, J. N. E. S., VI (1947), 80 ; W. S. Blackman, *Sacred Trees in Modern Egypt*, J. E. A., *11* (1925), 56.

(2) Cf. M. el-Amir, *The Cult of Ḥryw at Thebes in the Ptolemaic Period*, J. E. A., *37* (1951), 81, et Actes du XXIe Congrès Intern. des Orientalistes, Paris 1949, p. 73.

(3) H. Winckler, cf. page 53, note (2) p. 152 ss. Les saints locaux égyptiens et surtout Abū'l-Haǧǧaǧ seront l'objet d'une étude plus approfondie de ma part.

aux dépens de la langue copte, et comment l'Islam peu à peu suivit le même développement pour arriver à occuper une place toujours plus prépondérante.

Nous avons relevé des fragments de l'ancienne tradition égyptienne chez les fellahs ; de même on peut trouver chez les coptes notamment certains poids et mesures employés encore de nos jours, la division solaire du calendrier (1) (usuelle aussi chez les fellahs), la conservation du signe de la vie (2), ainsi que de nombreuses coutumes païennes (3), le culte du soleil (4) ou bien certaines coutumes funéraires (5).

Si l'on observe chez les musulmans des survivances de l'ancienne Égypte, il faudra toujours chercher à trouver un lien à travers les coptes. C'est surtout la phase de transmission entre les chrétiens et les musulmans qui est difficile à définir. D'une grande valeur sont les renseignements extraits de textes médiévaux qui confirment la survivance de certains cultes pharaoniques. Une source non négligeable est Maqrīzī, auteur cité à plusieurs reprises. Or le texte d'Ibn Waṣīf Šāh écrit deux siècles auparavant, considéré généralement comme un produit de son imagination, est, ne serait-ce que du fait de son ancienneté, d'un remarquable intérêt pour l'étude de notre question. Un examen très attentif de son œuvre permet de reconnaître dans ses écrits la description de l'antiquité égyptienne vue par un musulman, mais ayant incorporé une partie de la tradition copte sur l'époque pharaonique. On retrouve certains fragments de cette tradition dans d'autres sources, et même ils se conservent oralement chez certains coptes de la Haute-Égypte par ex. dans l'identification du roi perse Cambyse avec l'arabe *Buḫt Naṣr*, qui correspond au Nabucodonosor biblique (6). Cette fusion

(1) Voir G. Sobhy, *The Survival of Ancient Egypt*, B. S. A. C., IV (1938), 59.

(2) V. M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen...*, Wiesbaden 1955.

(3) Cf. A. Erman, *Heidnisches bei den Kopten*, Z. Ä., *33* (1895), 47.

(4) Cf. G. Michaëlidès, *Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Égypte*, B. S. A. C., 13 (1948/9), 37.

(5) Cf. A. L. Schmitz, *Das Totenwesen der Kopten*, Z. Ä., *65* (1930), 1.

(6) V. W. Spiegelberg, *Arabische Einflüsse in dem koptischen Kambysesroman*, Z. Ä., *45* (1908), p. 83 ; ce savant avait entrevu déjà le problème. Je ne mentionne que la dernière publication sur ce sujet : L. Jansen, *The coptic Story of Cambyses, Invasion of Egypt*, Oslo 1950.

des personnes de deux souverains étrangers semble, à première vue, assez naturelle et compréhensible ; or tant Ibn Waṣīf que la tradition orale chez les coptes modernes conservent les noms de deux rois correspondants à deux personnalités différentes. Ibn Waṣīf donne dans son œuvre une liste de rois égyptiens légendaires dans laquelle se répètent plusieurs noms de souverains à des époques éloignées les unes des autres — par ex. avant et après le déluge — suivant une méthode propre à l'historiographie islamique des temps anciens, comme on l'a vu pour les *ʿĀd* et pour *Ḏū'l-Qarnayn*.

Ces noms donnés par Ibn Waṣīf rappellent souvent des toponymes, mais ils proviennent d'étymologies diverses. Les unes sont de provenance biblique ou arabe, d'autres sont grecques, éthiopiennes ou libyco-africaines. D'autres nous semblent provenir des formes égyptiennes anciennes, ce qui permet de supposer que la source de cette histoire légendaire et si variée des pharaons fut une version en langue copte (1).

Entre autres choses, Ibn Waṣīf raconte l'histoire de la construction, ordonnée par un pharaon, d'une balance, qui fut suspendue dans le temple du soleil. Sous les plateaux de cette balance se trouvaient des pierres précieuses où étaient gravés les noms des astres. Si deux personnes étaient en litige, elles allaient au temple ; chacune d'elles prenait une des pierres précieuses et la posait sur l'un des plateaux pour attendre son jugement. Le plateau de celui qui avait tort s'abaissait, tandis que celui de la personne lésée montait. *Buḫt Naṣr*, lorsqu'il envahit l'Égypte, s'empara de la balance et l'emporta à Babylone. Ce récit se base sur la conception égyptienne de la déesse de la vérité Maāt ; la reine Maāt était dans la dynastie des dieux la Souveraine du ciel et de la terre ; plus tard elle fut la double vérité elle-même, représentée par deux plumes et, avec le temps, par trois. A l'origine, en tout cas, il n'y avait qu'une seule Maāt, fille de Rā. Elle était son aliment, et pour cela aussi bien les

(1) Pour Ibn Waṣīf, cf. Brockelmann, *G. A. L.*, I, p. 409. J'ai en préparation une étude critique du texte de l'auteur dans laquelle les problèmes indiqués ici seront traités plus à fond ; de même elle contiendra une comparaison avec Manetho, en me basant sur la récente et intelligente étude de W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, Berlin 1956.

dieux que les hommes lui offraient des sacrifices. Car chaque fidèle qui voulait se présenter à la divinité devait être porteur de Maāt. Par l'union avec Hathor et Thot elle participait directement au pesage des cœurs lors du jugement des morts. Il n'est pas clair comment les « maāti », les deux Maāt, doivent s'interpréter. Mais la légende du pesage des vérités et des mensonges se conserva à travers l'époque copte primitive jusqu'au temps de l'Islam. Elle se révèle même dans un nom de lieu ; car la région des monastères du Wādī Ḥabīb (Pays du Natron) s'appellent *Mīzān el qulūb* = la balance des cœurs, traduction littérale du copte. Maāt, qui à son origine n'était que la déesse de la vérité, s'était transformée en la justice même, laquelle, dans la pensée égyptienne, pouvait se peser ; elle se rapprochait de la notion arabe du *ḥaqq*. Maāt, séparée de son entourage idéologique, et dégradée au rôle d'un épisode féérique, fut totalement assimilée par les musulmans (1). Cette transposition et d'autres font supposer qu'Ibn Waṣīf, qui compila son œuvre historique avant l'an 600 H. | 1200 J.-C. en Basse-Égypte, eut probablement recours à des sources écrites à *Ašmunayn*, l'Hermopolis des Grecs en Moyenne-Égypte. C'est ainsi que les idées égyptiennes, déformées par l'Islam, survécurent parmi les musulmans, laissant même des traces dans les noms de lieux.

Encore devra-t-on se demander si la toponymie peut fournir d'autres indices sur la survivance de l'Ancien Orient dans l'Islam. *'Ayn Šams*, le nom arabe pour Héliopolis, fait allusion à l'ancien culte solaire qui disparut totalement au cours des premiers siècles de l'Hégire. C'est le nom du lieu qui a perpétué sa mémoire (2). *Dīrā* est situé sur le bord occidental du Nil dans le district d'Esné et rappelle, dit-on, l'ancien sanctuaire du dieu *Rā* (3). Tous les toponymes formés avec *Kūm*, ainsi *al-Kūm-*

(1) Cf. H. Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 430 ; L. Stern, *Maāt, die Göttin der Wahrheit*, Z. Ä., 15 (1887), 78 ; W. Westendorf, *Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens*, Mitt. Inst. für Orientforschung, II (1954), p. 165.

(2) Voir J. Maspero et G. Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte*, Mém. Inst. Arch. Or. du Caire, 1919, p. 131. A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902, p. 22 expose comment se sont suivis *Ôn, Aūn* → *Héliopolis* → *'Ayn Šams*.

(3) Ramzī, cf. page 64, note (3), vol. I, p. 261.

al-aḥmar (1), *Kūm-abī-ḫinzīr*, *Kūm al-baqar* et d'autres (2), indiquent l'existence d'anciennes localités, surtout de l'époque pré-islamique. Il y a quelques années, et encore de nos jours, les fellahs employaient les matières en décomposition de ces lieux comme engrais et leur donnaient le nom de *kufrī* = les païens, ce qui nous prouve que, dans leur imagination, ils les rattachaient à d'anciens sites (3). Ces idées se relient très souvent, à travers une tradition orale, à des restes archéologiques visibles. — La persistance locale qui se rattache à d'anciens cultes, même continués, s'illustre d'une façon claire à *'Amarna*, capitale d'Akhounaton. Dans son vallon semi-circulaire (ar. *qā'*) s'installèrent les Bédouins *Banī 'Amrān*, et c'est d'eux que la hauteur septentrionale a tiré son nom. Plus tard, les nomades traversèrent le Nil pour passer sur la rive occidentale, mais la population indigène du bord oriental nomma son bourg, après l'islamisation, *Ḥaǧǧ Qandīl*. Dans la même région existaient donc parallèlement deux nomenclatures, une bédouine plus récente et l'autre plus ancienne, rurale, conservant dans le mot *Qandīl* le souvenir du culte de la lumière solaire, dont on peut voir les restes sculptés dans les rochers de la montagne. Comme d'habitude, ils revêtirent l'ancienne idéologie d'un habit musulman en appelant le lieu *Ḥaǧǧ* ou *Ḥaǧǧī Qandīl*, un soi-disant saint musulman, localisé dans un endroit important pour l'histoire des religions (4). Mais dans la partie de l'œuvre d'Ibn Waṣīf, dont les sources proviennent probablement d'*Ašmunayn*, on parle d'un roi égyptien derrière lequel se cache sans doute la mémoire d'Akhounaton, car dans sa ville, située sur la rive orientale du Nil on adorait le Soleil et la Lumière. Pendant le VIe s. de l'Hégire/XIIe J.-C., le souvenir de l'ancien culte était encore vivant, et à *Ašmunayn* situé en face on le savait. Si l'on considère le tracé des chemins aux alentours du vallon d'*Amarna*, on voit que tous mènent vers le sanctuaire du soleil et l'on se demande si Akhounaton, à la recherche d'une

(1) J. Maspero et G. Wiet, cf. page précédente note (2), p. 152.
(2) Ramzī, cf. page 64, note (3), vol. I, p. 391 ss.
(3) Voir K. Vollers, *Vier Lehnwörter im Arabischen*, Z. Ass., VIII (1893), p. 104.
(4) V. K. Vollers, *Zur Lokalität von el-'Amarna*, Z. Ass., VIII (1893), p. 208

nouvelle capitale, n'a pas adopté un lieu déjà consacré précédemment par un culte semblable au sien. En tout cas, le nom de *Ḥaǧǧī Qandīl* indique d'une façon irréfutable que l'adoration de la lumière par les anciens Égyptiens était connue des musulmans.

Ces exemples et bien d'autres de l'Égypte prouvent à travers la toponymie la connaissance fragmentaire de l'ancienne civilisation par les mahométans. Par contre les noms des lieux se rattachent rarement à *Ḏū'l Qarnayn* ou à *Sulaymān*, comme nous l'avons vu pour d'autres pays islamiques. Le nom du village égyptien *Kafr Sulaymān Mūsà* (1) ne provient pas du prophète islamique. D'autre part Ibn Waṣīf rattachait l'histoire de Joseph, développée dans la sourate 12 du Coran, à l'Égypte pharaonique ; et il lui attribuait la construction de canalisations aux alentours du Fayoum. Cela donne à penser qu'avant l'an 600 H./1200 J. C. le nom de *Baḥr Yūsuf* était en usage, sans que ce toponyme soit une preuve d'une connaissance authentique de l'ancienne Égypte par les musulmans. De la même façon, la tradition populaire d'Assyut situe dans les cavernes tombales les « greniers de Yūsuf ». Il s'agit là probablement de pieuses réminiscences d'origine biblique ou coranique, semblables à celles des voyageurs chrétiens du bas moyen âge qui croyaient retrouver dans les pyramides les fameux greniers de Joseph (2).

Si l'on constate sur la terre d'Égypte une persistance tellement vivante de la substance de l'Ancien Orient jusqu'à l'Islam de nos jours, ce n'est pas dû uniquement à l'intensité de cette ancienne civilisation, mais au fait, observé dans la vallée du Nil, que ses habitants ont été toujours prêts, à travers les siècles, au syncrétisme. Celui-ci explique la fusion des diverses divinités dès le début des âges, cause de la disparition des dieux spéciaux. Cette fusion occasionna, en même temps, un manque de clarté idéologique (3). D'autre part, ce fut le syncrétisme qui permit

(1) Ramzī, cf. page 64, note (3), vol. II, p. 95.

(2) Cf. J. P. Lauer, *Le problème des Pyramides d'Égypte*, Paris, 1952, p. 21. M. Cope Whitehouse, *Le Bahr Youssouf d'après les traditions musulmanes*, Bull. de l'Institut Égyptien an. 1886, Le Caire, 1887. Il reste à étudier la forme dans laquelle les anciennes survivances ont été rattachées à la tradition biblique ou coranique, comme nous l'avons déjà insinué pour Salomon, pages 57-58.

(3) Cf. H. Bonnet, *Zum Verständnis des Synkretismus*, Z. Ä., *75* (1939), p. 40.

la rapide christianisation du pays, comme cela apparaît d'une façon exemplaire à Philae (1). La situation devint plus complexe à l'arrivée de l'Islam. Son monothéisme doctrinaire et sa négation d'anciennes croyances, qui ne furent acceptées que sous une forme très modifiée, rend difficile la preuve de la continuité des valeurs spirituelles anciennes. Il est certain que de nombreuses manifestations encore vivantes chez les musulmans ne s'expliquent qu'à travers la transmission copte chrétienne, transposée dans la mentalité islamique. Or ce dernier échelon est généralement très difficile à saisir et à démontrer. Précisément le culte au « saint patron » musulman, qui se rattache presque toujours aux tombeaux des *Šayḫ*, semble provenir de la vieille adoration des héros (2).

Peut-être trouverait-on certaines précisions à travers la connaissance exacte et l'analyse soigneuse des données ethnographiques, sans jamais oublier que l'Islam a changé dans leur forme et dans leur esprit de vieilles tranches de croyances, jusqu'à la méconnaissance complète (3).

Quant au savoir plus ou moins légendaire des musulmans du moyen âge sur les pharaons, en dehors des données de l'Ancien Testament et du Coran, il faut surtout tenir compte de la tradition copte qui se conserve encore dans certains centres intellectuels. Parmi ceux-ci l'ancienne ville du dieu Thot, la Hermopolis des Grecs, l'actuel Ašmunayn (4) dans la moyenne

(1) Voir U. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten*, Archiv f. Papyrusforschung, I (1901), 396 ; W. Spiegelberg, *Der Falkenkult auf der Insel Philae*, Arch. f. Papyrusforschung, VII (1924), 186 ; H. Munier, *Le Christianisme à Philae*, B. S. A. C., IV (1938), 37.

(2) Voir E. Otto, *Gehalt und Bedeutung des ägyptischen Heroenglaubens*, Z. Ä., *78* (1943), 28.

(3) Voir H. Bonnet, *Reallex. d. äg. Religionsgesch.*, p. 461 ; C. J. Bleeker, *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*, Leiden 1956. Partant de cet essai on devrait étudier sous quelles formes on continue à vénérer actuellement le dieu Min à Aḫmīm.

(4) V. H. Bonnet, *Reallexikon d. äg. Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 293, Hermopolis ; E. Amélineau, *La Géographie de l'Égypte à l'Époque Copte*, Paris 1893, p. 167 ; J. H. Kramers, *Al-Ushmunain in den arabischen Quellen des Mittelalters*, Analecta Orientalia, vol. I, Leiden 1954, p. 116.

Égypte, semble avoir joué un rôle prépondérant dans la symbiose des civilisations copte et arabe, chrétienne et islamique, au moyen âge (1).

César E. DUBLER
(Barcelone et Zurich).

(1) Comme on l'a déjà dit voir page 58, notes (2) et (3) le Salomon abyssino-égyptien fut en étroite relation avec le *Sulaymān* islamique. De même a-t-on mentionné quelques interdépendances arabo-coptes dans la page 67, note (2). Il va sans dire que maintes fois on ne peut séparer nettement la tradition savante de la tradition populaire, car elles se sont confondues à travers les siècles. Pour bien comprendre la symbiose médiévale des chrétiens avec les musulmans dans la vallée du Nil, il faudra réexaminert rès soigneusement la chronique éthiopienne de Jean de Nikiu, le *Kebra Nagast*, « splendeur des Rois », et d'autres textes historiques dont on a souvent des versions en différentes langues (copte, éthiopien, grec, latin, syrien, arabe et autres). Les fragments de ces auteurs n'ont pas manqué de concourir à la formation de l'œuvre d'Ibn Waṣīf qui nous fournit un témoignage si original sur le mélange islamo-chrétien dans l'Égypte du VIe|XIIe siècle voir page 70, note (1).

GHAZALI ON "GRATITUDE TOWARDS GOD" AND ITS GREEK SOURCES

According to Stoicism as a metaphysical theory Nature as a whole is divine, penetrated as it is by the divine Logos, by God who is Fate, Necessity, providential Wisdom and Justice, the supreme Nomos, the Cause of all activity, the Nexus of the inalterable concatenation of causes. As an ethical theory — which is in flagrant contradiction with its metaphysical system, as its Greek critics, for instance Plutarch and Alexander of Aphrodisias had already seen, for in a system which ascribes all action to the supreme Deity and for which every event is fatally determined and necessary, and which excludes all possibility, there will be no possibility of choice for man and the idea of ethics itself will be annulled — its aim (τέλος) is « living according to nature, that is living according to virtue ». Islamic scholastic theology in its strong dependence on Stoicism regards the transcendent Allah instead of the immanent Stoic Logos as the one source of the fatal concatenation of causes and replaces the Stoic ethical *telos*-formula into « living according to God's wish, that is according to faith and virtue ». It is, according to the Stoics, man's first duty to know and acknowledge God's power and majesty and Epictetus says : « What else can I, an old cripple, do but sing for all others my hymns to God ? If I were a nightingale, a swan, I should sing like the nightingale and the swan, but since I am a reasonable being, it is in the manner of a reasonable being that I have to sing my hymn to God. »

It is in his long chapter in the *Iḥyā'* on « Gratitude towards God » that Ghazali sings in true Stoic fashion his hymn to

God's providential care for man. I will give here a brief summary of some of its aspects with the indication of its Greek sources.

According to Ghazali there are three elements in gratitude : 1) knowledge of the gift ; 2) the disposition (*ḥāl*, in Greek, διάθεσις) of the mind, i. e. the joy caused by the gift ; 3) the action, i. e. the use the man who receives the gift makes of it in accordance with the will of the giver (this kind of tripartion is typical of Stoicism, cf. Diogenes Laertius VII. 94; the notion that all moral action depends on knowledge is Stoic.)

As to knowledge, there are again three factors: 1) the gift itself; 2) the man who receives it and why it is a benefit for him ; 3) the benefactor who through his will bestows the benefit. All this has to be known also about gifts which are not commonly attributed to God. (The Stoic Chrysippus says that the benefit must be suitable to the giver and the receiver of the benefit, just as in a ball-game the thrower and the catcher must be matched, cf. Seneca, *de beneficiis* III. 17.3) But as to the gifts of God, only through the knowledge that God is truly the one and only benefactor is the knowledge of His Holiness and Unity completed, for only then it is understood that everything that exists in the world receives its being from His Unity and that everything is His gift and that to nobody in the world gratitude is due, since everyone and everything else in the world can only be a means of His benefaction and never a cause by itself. Just as a man who receives a gift from a king will not be grateful to the paper upon which it was written nor to the pen by which it was signed, so he who understands God and His works will know that the sun and the moon and the stars are only the instruments of His command, in the way the paper and the pen are tools in the hand of the scribe, and that all living beings who have will and choice are in their choice itself subject to the power of God who determines their action, whether they will it or not. Anyone who bestows a benefit on you has his choice determined by God so that he is convinced in his mind that by giving you what he gives, he acts in his own interest in

this or the next world (1). When God has created this determination in man, man has no liberty to desist from it. This man therefore is not your benefactor, you are only the instrument through which he bestows on himself the benefit for which he hopes. If you have seen this, you will understand God and His works and you will know that He is the one and only cause and this knowledge by itself will effect your gratitude. But if your knowledge of this is mixed with doubt, your joy about your benefit will be imperfect, and if your joy is imperfect, your action will be imperfect too.

As to the disposition of the mind connected with the knowledge, this is joy in relation to the benefactor with a feeling of submission and humility, and this by itself is gratitude, just as the knowledge is gratitude; but it is only gratitude on condition that the joy is concerned neither with the gift nor with the giving, but only with the benefactor. To make this clear by an example : imagine that a man receives a horse as a gift from a king; he may rejoice because the horse will be useful to him, or because it shows the affection the king holds for him, or because it will enable him to be useful to the king. In the first case there is no gratitude whatsoever, because the joy is not related to the benefactor. In the second case there is a kind of gratitude, because there is a reference to the benefactor, however not in so far as it concerns the benefactor himself, but because the knowledge of his affection may be an indication of favours to be expected in the future; this is the case of men who are good and grateful to God out of hope of reward and out of fear of punishment. Only in the third case there is perfect gratitude in joy; this is the case of God's servant who rejoices in God's benefaction because it will enable him to approach to His nearness and to contemplate His majesty forever. This

(1) ἀνταπόδοσις, requital, is the special characteristic of a gift (χάρις), Aristotle says *Eth. Nic.* V.5.1133ᵃ4; but he says also that a gift is that by which a man who has the power to do it can help another in need, not for anything in return, nor for any advantage to himself, but only in the interest of the man in need, *Rhet.* II.7. 1385ᵃ17. And Cicero says *de leg.* I.18.49: «Where shall we find a kindly man, if no one does a kindness for the sake of anyone else but himself *(ubi enim beneficus, si nemo alterius causa benigna facit)?*»

perfect degree can be reached by those only who do not rejoice in sensual pleasures, but in the delight of the heart alone, for the heart in the condition of its health finds its joy solely in the thought and contemplation of God. (That the health of the soul implies its virtue is Stoic; cf. von Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta* II. 68.28; cf. also Seneca, *Epist. mor.* LXXV, 11: *morbus animi iudicium in pravo pertinax*, « sickness of the soul is a persistent perversion of the judgement ». According to the Stoics the ruling part of the soul, ἡγεμονικόν, that is the mind, is placed in the heart, and Ghazali often uses heart and mind as synonyms.)

As to the action out of joy, derived from the knowledge of the benefactor, this action expresses itself through the heart, the tongue and the limbs, through the heart by the search for the good and by conferring it upon the whole of humanity, through the tongue by extolling God's glory, through the limbs by using the benefits of God in obedience to His will and not in opposition to it.

The ideas exposed in this introduction are basically Stoic, although transferred from a pantheistic philosophy to the monotheistic conception of a transcendent God. That all benefits derive from God alone is found for instance in the long passage in Seneca's *de beneficiis* IV, 5-6 which begins rather paradoxically : « God has given you all that you possess, all that you give, all that you withhold, all that you hoard, all that you steal, *ista quae possides, quae das, quae negas, quae servas, quae rapis* ». Again, that man in his choice and will is but the instrument of the divine power is Stoic doctrine (cf. my translation of Averroës's *Tahāfut al-Tahāfut*, vol. II, p. 38), and even Plotinus, who like Ghazali notwithstanding his spiritualism is strongly influenced by Stoic determinism, says *Enn.* III.3.3: « Although it is in my power to make a definite choice, my choice is determined by the order of the whole, for I am not something adventitious in the whole, but my special character is fitted into the whole. » And the *telos* of man as search of the good, praise of God, virtuous action according to the Logos, and love and care for his fellow-beings (*communis hominum*

inter homines commendatio, Cicero, *de fin.* III.19.63) is equally of Stoic origin.

Ghazali is now faced with the supreme problem which confronts any theological system that regards God as the creator of the universe: How can the creature himself become a creator, that is, how can he freely act, and how can responsibility be attributed to him for acts which ultimately depend on God's omnipotence and omniscience? The Stoics seem to have seen but dimly the contradiction between their metaphysical and their ethical system. Their chief argument to uphold man's freedom of choice was to say that although everything is determined by fate, everything acts according to its own nature; if, for example, you throw down a stone the impulse is given by you, but the stone rolls according to its own nature, and man acts according to his own nature when he acts deliberately and by will. But this example is little helpful, for either man will behave passively as the stone (and indeed Spinoza says that we have no more power than a rolling stone), or if he resists the impulse, his behaviour will not be any more completely determined by it.

Ghazali for the solution of this problem seeks refuge in his Platonic-Neoplatonic mysticism, the dream-view of finite reality, and in the Plotinian conception of the longing of the soul for its union with the One, the Beloved, in final ecstasy, the flight of the lone to the Lone, and he says :

The giver of a benefit expects a return for his gift, we return the gifts of a king, for instance, by praising, loving and serving him. But for two reasons this is impossible in relation to God. First He is too sublime to be in need of our praise and our service, our prostrations and adorations. (Seneca says *de benef.* IV.3.3: « If the only reason for giving a benefit is the advantage of the giver, and if God can hope for no advantage from us, then there is no motive for God's giving a benefit; » and again IV.25.1: « Do you believe that the Gods obtain a reward from the smoke of burnt offerings and the odours of incense? ») Secondly, in every act of gratitude which we render Him through our choice, our choice itself is a creation and a gift

of God himself, and how can we be grateful for a benefit by another benefit the benefactor bestows on us? This difficulty, Ghazali says, was seen by David and also by Moses, when he cried out to God : « O God, how can I thank you? For I cannot do so except by a second gift you bestow on me which determines me to thank you ». Then God spoke : « By your understanding of this you have shown Me gratitude ». Now, one may object, Ghazali continues : « I understand the impossibility to thank God, but how can my knowledge of this impossibility be gratitude, since this knowledge is again a gift of God? » This problem — Ghazali says — is one of the most obscure of mystic knowledge, but a faint hint may be given to enlighten it: Deep understanding is only possible for him who perceives God's unique reality and knows that He is both the one who is grateful and the one to whom gratitude is extended and that He is both the lover and the beloved (cf. Plotinus, *Enn.* VI. 8.15: καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὗτου ἔρως ; cf. also Spinoza, *Eth.* V.36 cor. et schol.), and that there is no other existent but He, for to exist in true reality means having an independent reality, subsistent by itself, and besides Him there is nothing that subsists by itself, but everything else depends on Him (for the theory that everything finds its subsistence through God and that He is the one existent by itself, see, for instance, Plotinus *Enn.* VI. 9.6). You may be called grateful in the sense that you are the receptacle of the meaning which the term « gratitude » has, not in the sense, however, that you are the creator of this gratitude, just as you may be called wise, not because you are a creator of wisdom, but because you are its vehicle, for it exists in you through the eternal Power, and you are called grateful because thingness *(shay'iyya)* has been fixed on you, but you are a thing only because the creator of things made you a thing, and in reality you are nothing *(lā shay')*. But all this can be only grasped in the mystical state of union which the Sufis call *fanā'*, that is ecstasy, ἔκστασις.

This whole passage is in agreement with Plotinus's conception, except on one point: Plotinus rejects Ghazali's, in a literal

sense, absolute nihilism. He says (*Enn.* III. 2.9): « The action of Providence cannot be such that we are absolutely nothing, for if there were nothing but Providence, there would be nothing to which it could refer. The law of Providence, however, determines that the man who has become good shall have a good life, also in the future, and that to the wicked the opposite shall happen. » And he asks (*Enn.* III. 2.16) the pertinent question : « How can one call certain things in accordance with nature and other things in opposition to it, when everything that happens and is done is in harmony with nature? How can one speak in relation to the Divine of irreligion when Divinity itself produces all these things? »

This, the central point of the problem, Ghazali discusses in the following way :

Some acts of man are in agreement with divine Providence and in these man shows his gratitude, other acts of man are in opposition to the will of God and in those he shows his irreligion, but how can we understand this, since all acts derive from God? The answer is that there is a quality in God which the eye of the mind can see but darkly, not because it is dark in itself, but because the mind, like the bat's eye, accustomed to darkness, can see only dimly the strong light of the sun (this is the famous and often repeated Aristotelian metaphor at the beginning of book α of his Metaphysics), which we may call by a metaphor « Power ». (That we can speak of the Divine only by metaphor is Neoplatonic and accepted in all medieval mysticism.) It is through this Power that all things have been created. Then there is an equally mysterious concept, the eternal Will, through which the things created are divided into different classes. Now the acts which emanate from the eternal Power are both those which fulfil the aim of Providence completely and those that fall short of it, but both are related to the eternal Will, the former to what we may call metaphorically « the eternal Love » and the latter to what we may call « the divine Aversion » *(karāha)*. The creatures created by the eternal Will again fall into two categories, those that by the eternal Will fulfil in some things the divine Providence fully and those that fall short of it, to

the former the term « Approval » *(riḍā)* may be applied, to the latter the term « Wrath » *(ghaḍab)*. Such is the way that the derivation of things from the Eternal may be conceived and the concatenation of causes and effects through the Power of the Lord of lords and the Cause of causes, and nothing happens by chance, but only by the eternal Will and His Providence. There are people who do not understand this and ask how there can be justice in this distinction. One must answer: Be quiet, for you were not created to ask such questions, for you see only yourselves and you think that what appears to you in the world of appearance is not caused by the hidden and heavenly world and therefore you relate it to yourselves. You are like boys who at night look at a puppet-showman who from behind a screen lets puppets dance and cry and sit and stand; the puppets are made of rags and they move through thin strings made of hair which cannot be seen in the dark of night and their heads are in the hands of the showman who is hidden from the sight of the boys, and they are happy and astonished that such rags can dance, play, get up and sit down. But the wise know that they are moved and do not move themselves. Still they may not know exactly how they are worked, and he who knows something of it, does not know it as the showman knows it.

Ghazali's simile is charming, but little convincing: the boys, although ignorant, may rejoice when the puppets are punished for their wicked deeds, but how can the wise applaud the showman when, aware of his manipulations behind the screen, they see the human puppets suffer during the performance and know that they will suffer still more cruelly when the show is over?

Ghazali's answer may perhaps be compared to the passage in Plotinus (*Enn.* III. 2.15): « Those men who lament and weep are not aware that it is only the shadow of the soul, the exterior man who moans and cries and plays its part in the drama of life, for they act as men who only understand the lower and exterior life and do not know that their tears and their so-called earnest occupations are but a play. The truly serious man has to bestir himself seriously, the other men only play, and they

play seriously because they do not know the things that really matter and that they themselves are but toys.

The answer given by Plotinus (*Enn.* III. 2.16) to his question mentioned above is that the Playwright of life's drama gives to each of our souls the role that is most befitting to it. He may have found the idea in the Stoic Epictetus who in his *Encheiridion*, 17, says: « Remember that you are an actor in a play, as written by the Playwright; if he wishes the play to be short, it is short, if he wishes it to be long it is long; if he wishes you to play the part of a beggar, play even this fittingly; it is your task to play well the role given to you, it belongs to another to choose it. » The metaphor of the actor *(histrio)* is found also in Cicero, *de fin.* III.7.24.

The simile of human beings as marionettes is first mentioned by Plato, *Leg.* 644D (Plato uses the word θαῦμα). He says rather cruelly: « May we not regard each of us living beings to be a puppet of the gods, either as their toy or created with a purpose, which of the two we cannot know with certainty? » However, these Platonic marionettes are pulled by the strings of their own affections (πάθη). The metaphor is frequently found in the Meditations of the Stoic Emperor Marcus Aurelius, who uses it mostly in the unfavourable sense of our being pulled by the strings of our impulses, only in one place, X.38, that which pulls the strings (το νευροσπαστοῦν) is the Hidden Thing in us, τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον, the divine element in our souls. The idea seems to have been generally known, for Clement of Alexandria argues against it (*Strom.* II.3 and IV.11), by saying that if we were marionettes, pulled by the activities of nature, our free-will (ἑκούσιον) and our appetency (ὁρμή) would not have any meaning.

Ghazali from his flight into Neoplatonic mysticism returns now down to earth and to the homely truths of Stoic teleology. The two great systems of Greek philosophy, the Platonic and the Aristotelian, are both teleological. Both systems regard nature as the work of the Supreme Artifex, the physical explanations in the *Timaeus* are wholly teleological, and for Aristotle each being has only those instruments, that is those

organs, that are useful to it and, as he says, God or nature do nothing in vain. The Stoics regard as the most important proof of the existence of God the usefulness that everything in the world has, and reciprocally, the purpose in all things shows the extent of the divine Providence and the reasons for our gratitude; they tried to indicate this design in the most minute details and their teleological explanations form a real branch of their system.

To know the designs of God's love and the gratitude due to Him, Ghazali says, there are two ways, the intuitive understanding of the heart, which is given only to a few, and the observation of the aim God had in creating everything, for everything He created, He created with a design and this design is that which is beloved by Him. Some of these designs are evident, but some are hidden. Evident for instance is the design in the creation of the sun through which night and day are separated, and so on.

As an example of the working of the hidden designs Ghazali gives the creation of money, and he says :

Let us mention one of the hidden designs, although not completely hidden, to show the problem of gratitude and ingratitude to the gifts of God, namely His gift of dirhams (drachmas) and dīnārs (denarii) through which the world finds its subsistence, although in themselves they are but worthless metals. However, men are forced to procure them, because they are in need of many goods, clothes and other things, some of which they may already have, but some of which they do not possess. For instance, one may possess saffron but is in need of a camel, and another has a camel which may be useless to him but is in need of saffron. However, they cannot exchange the one for the other, since the proprietor of the camel will not exchange his camel for a given quantity of saffron and there is no way of comparing the value of a camel and of saffron through weight and shape, and the same holds for the relation between a house and clothes, a slave and a veil, flour and a donkey. These heterogeneous things need therefore a common term to measure justly their respective values, and for this purpose God

has created dirhams and dīnārs, and so one can say this camel has the same value as such and such a quantity of saffron, namely a hundred dīnārs. These coins are not wanted for their own sake, otherwise their purpose would fail, since men, according to their momentary desire, would sometimes want them, sometimes not. Their purpose is double, first to circulate from hand to hand and to be a just measure amongst men, and secondly to be an instrument for the acquisition of all goods. For these coins, although they are not wanted for their own sake, are precious by themselves, in so far as they stand in the same relation to all goods, and the man who possesses them, possesses as it were everything, which is not the case with someone who possesses clothes, for he has only clothes, and if he wants to exchange them for food, it may be that the man who has food is not in need of clothes. Money has this relation to all things, because by itself it has no special qualities of its own, like a mirror which has no colour but reflects all colours (Aristotle says, *de an.* II. 7. 418 b 26: « that which is colourless is receptive of colours »), or like a grammatical particle which taken by itself has no meaning, but helps to express the meanings of other words. It would take too long to expose all the providential wisdom there is in the creation of money. But the man who acts with it in a way opposed to its providential design is ungrateful to God for His gift, and the man who hoards it sins against it and annuls the wisdom in it, and behaves like one who would imprison a judge, for he who hoards it prevents its function of judging the value of goods. And anyone who makes a vessel out of gold or of silver is still worse than he who hoards money, for he is like a man who would subject a governor of a country to undignified work like weaving or tax-collecting or any other work done by the most inferior people (and a governor would surely prefer being in prison to doing such work). For clay, iron, brass and copper can just as well serve as gold and silver to contain liquids, but they cannot fulfil the purpose of gold and silver coins. The money-lender too is ungrateful to God for His gifts and sins, because money is not created for its own sake but for another purpose, and to prevent a messenger from reaching his destination is a crime.

Now all this is based on Aristotle's theory of money as exposed in his *Nicomachean Ethics* and in his *Politics*. Aristotle argues *Eth. Nic.* V. 8.1133 [a] 19 that since all goods are exchangeable, money has been introduced to be a common measure (κοινὸν μέτρον) of things, so that through it one can find out how many shoes are the equivalent of a certain quantity of food and what the proportion is between the products of the shoemaker and those of the farmer ; besides money can serve for an exchange in the future, for when we have no present need, we can use it when a need arises. And in book I.3.1096[a] 5 of the same work he says that the life of money-making is not the good life, for money has another purpose and it is a means to something else. In his *Politics* I.3.57[a] 34 sqq., he affirms for instance that money is useless by itself, since it is not one of the necessities of life so that a man may be well provided with it and die of hunger like Midas, and he condemns the acquisition of money for its own sake, because it is contrary to the good life. Still more is usury hateful, because its gain comes from money and not from that for which money was invented, for money was brought into existence for the purpose of exchange.

I do not want to suggest that Ghazali had any direct knowledge of Aristotle's works, besides, it seems that the Arabic translation of Aristotle's *Politics* was little known. It seems probable that such Aristotelian theories had become common property in the popular literature of late antiquity which seems to have been strongly influenced by Stoic thought, and that Ghazali was acquainted either directly or much more probably indirectly with these writings. On the whole it seems that Stoic ideas were much more lasting than is generally supposed. This can be seen by the attention given to Stoic theories by late Greek philosophers like Proclus and Simplicius, and it should not be forgotten that Simplicius, the last and most important of Aristotle's Neoplatonic commentators, whose works, alas, have been little studied, wrote a commentary on the *Encheiridion* of the Stoic Epictetus. And I think the treatise that occupies us here proves the point. That some of the Neo-Pythagoreans were strongly influenced by Stoic ideas we know from a passage in Sextus Empiricus, *adversus physicos*

II.281. There is another point I should like to mention here. It was affirmed by Schleiermacher in his book on Plato at the beginning of the last century that the ideas expressed in Plato's dialogue *Sophistes* were of Megarian origin. This assertion has been widely accepted, for instance by Zeller, but was rejected by others such as Gomperz and Praechter. An argument in its favour seems to me that in the Mu'tazilite physical theories which are influenced by the Eleatic-Megarian paradoxes, there is also an influence of the *Sophistes*, e. g. in their theory of the five *akwān:* being, rest, movement, union and separation (according to the *Sophistes*: identity and difference), and that the problem of the existence of the non-existent which becomes so important for Stoic and Islamic thought, is mentioned there. The Megarians, the forerunners of the Stoics (Stilpo, the Megarian, was the master of Zeno, the Stoic) were called ἐριστικοί, the « arguers », because of their love for paradoxes, and the Stoics and the speculative theologians in Islam who shared this love with them, διαλεκτικοί, *mutakallimān*, dialecticians. On the whole the study of Greek philosophy must have been much more lasting than is generally supposed. The Syrians who translated into Arabic could never have fulfilled their task so well, if they had not been thoroughly conversant with the Greek philosophical ideas, for you have first to understand a text before you can translate it. All this, however, lies beyond the scope of the present article, and let us revert to Ghazali.

Ghazali turns to the problem of property and says :

You may not break the branch of a tree uselessly — for it would be a crime both against the tree — for God created the tree to exist in the fulness of its growth — and against your hands which were not created for wanton action. But if you break the branch with a purpose, you are right, for vegetables and animals are created for the sake of man and it is more just to destroy the less good for the sake of the better than to let both perish. The man who breaks the branch of another man's tree, even if he is in need of it is unjust, for one tree is not sufficient for the needs of all men, but only for one individual,

and if a man appropriates it without a valid reason he sins. The exclusive right belongs to the man who acquired the seed and sowed it and watered it and cared for it, but if such a tree grows up in waste land without anyone having planted it, then it will belong to him who first comes across it. The jurists call this property (*milk*, κτῆσις), but this is only a metaphor, for property belongs only to the King of kings to whom belongs everything that is in heaven and earth and how can man be a possessor since he does not possess himself, but is the property of another, since all men are the property of God and the earth is God's table and He has allowed men to take food from the table according to their needs, and when a man takes food from the table and another snatches it from him, this is not allowed, not because this food has become his property, but because a single morsel cannot be sufficient for all mankind, and therefore justice ordains that it shall belong to anyone who has a special claim to it. Therefore the man who takes more of the goods of this world than he needs is unjust and he who hoards gold and silver without spending it while others are in need of it is a sinner. There are no juridical prescriptions to fix the limits allowed to man's property, for the needs of man are not defined and some men fear more than others the prospect of poverty and the future of one's life is hidden. But to allow men to have possessions, which in reality means giving way to their innate avarice (Aristotle says in *Pol.* II 1267^{b}4: appetite is by its nature infinite, ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις), does not imply that this is perfect justice. Perfect justice means that a man take only sufficient provision for his journey towards God, and the man who takes more than his due and prevents others from acquiring it, is unjust and sins against the designs of Providence.

The trend of this passage is again Stoic, although of course its contents are rather commonplace in ethics in general. Marcus Aurelius XII. 26 says: « Nothing belongs truly to anyone, οὐδὲν ἴδιον οὐδενός, your child, your body, your very soul has come forth from God; » and he says V. 30: « The intelligence of the Universe is universal, κοινωνικός, God has made the lower things for the sake of the higher and has adapted the higher

to one another » (already Aristotle had said, *Pol.* I.3.1256, b 20, that the plants exist for the sake of the animals, the animals for the good of man, and since nature does nothing in vain, it follows that nature has made all the animals for the sake of man; cf. also Cicero, *de leg.* I, 8.25, and especially *de natura deorum*, II. 62.158). According to Cicero, *de offic.* I.7.21, there is no such thing as private property established by nature ; property becomes private either through long occupancy *(vetere occupatione)*, when people have settled on waste land *(in vacua)*, or through conquest *(victoria)*, or by law *(lege)*, or by bargain *(pactione)*, or by purchase *(condicione)*, or by allotment *(sorte)*. Since — Cicero says — some of the things which by Nature had been common property became the property of individuals, each should retain possession of that which has fallen to his lot; and if anyone appropriates to himself anything beyond that, he will be violating the laws of human society. And he says *de off.* III 5.2: « For a man to take something from his neighbour and to profit by his neighbour's loss is more contrary to Nature than is death or poverty or anything else that can affect either our persons or our property, for it annuls human society and fellowship between man and man. » That wealth is not a good was a general thesis of the Stoics, and Seneca, *Ep. mor.* XVII.3, says: « You should not let fear of poverty interfere with your search for wisdom, richness has shut off many a man from the attainment of wisdom, poverty is unburdened and free from care » *(paupertas expedita est, secura est)*. And Epictetus says (*Ench.* 17.3): « Remember that you must behave as at a banquet. Is anything brought round to you? Put out your hand and take a moderate share ».

In a new chapter which he calls « The essence of benefit and its divisions », Ghazali sets out to give a sixfold division of those things to which men tend and those which they should avoid, and he says :

Know that any good, any pleasure, any happiness in so far as it is real, is the blessedness of the beyond. If these terms are used in another sense, it is in error or by metaphor, but they may be applied in a less strict sense to anything that can

contribute more or less directly to future blessedness. God's benefits can be classified by six divisions:

The first division: All things in relation to us can be divided into (1) that which is useful both in this world and the next like knowledge and virtue; (2) that which is harmful in both worlds, like ignorance and vice; (3) that which is useful in this world and harmful in the next world, like sensual pleasure; (4) that which is harmful in this world and useful in the next, like temperance, σωφροσύνη, *qam' al-shahawāt.* The things of the first category, like knowledge and virtue (which are identical in the opinion of the Stoics and, it would seem, also for Ghazali in this passage), are an absolute good, those of the second category are absolutely bad, those of the third category are regarded by the wise as absolutely bad and by the ignorant as a good. Ghazali gives as an exemple of the error of the ignorant, the ignorance of a child who has to be treated with a cupping-glass ; his mother allows him to forego the treatment, although the father urges her to have it applied. For the father, because he is intelligent, foresees the consequences, whereas the mother through the excess of her love and the narrowness of her outlook sees only the present. The boy, however, because of his ignorance thinks that his mother does him some good and he is grateful to her for her compassion and regards his father as an enemy, but if he had been wiser he would have understood that it is his mother who is his hidden enemy in the shape of a friend, for in preventing the cupping-glass to be applied she will be the cause of illnesses and of pains more violent than those caused by a cupping. And Ghazali adds : « An ignorant friend is worse than an intelligent enemy ». This saying Ghazali cannot have found in any classical text, but he may have read it in the Arabic work *Kalīla wa-Dimna*, a translation by Ibn al-Muqaffa' from the Fables of Bīdpāī. La Fontaine knew these fables too from a Persian translation into French and in his fable *L'ours et l'amateur des jardins* he has the same saying: « Rien n'est si dangereux qu'un ignorant amy, mieux vaudrait un sage enemy ».

The rest of this passage, however, is again of Stoic origin and Ghazali's example is very enlightening. The Stoics in their narrow formalism had grouped, divided, and defined

a great number of virtues and vices most carefully. The divisions vary somewhat according to the philosophers and we have but scanty information. But Ghazali's first division rests on the primary and severe Stoic division of virtue and vice as opposites between which there are no intermediaries. (Ghazali's introduction of four categories is conditioned by the introduction of two worlds; for the Stoics, according to this severe conception, σωφροσύνη, the repression of the passions, belongs to virtue). The good, according to the Stoic definition which Ghazali has used, is « the good in utility, namely virtue ». (For this definition — there are also others — see Sextus Empiricus, *adv. eth.* 22, and Diogenes Laertius VII. 94.) Pleasure in itself is not a good and to account for the fact that pleasure is sought so often by the many instead of virtue, the Stoics said that this comes through ignorance and through what they called a perversion, διαστροφή, of man's original nature (cf. *Stoic. Vet. Fr.* III. 228-236). For instance, when a child is born the midwife puts him into a hot bath which, although not good for him, gives him a pleasurable sensation and so he is perverted from the very beginning, and later his nurse and his mother tell him tales of richness and of glory. Seneca says (*de providentia* II.5): « Do you not see how fathers show their love in one way and mothers in another? The father orders his children to be aroused from sleep in order that they may start early upon their pursuits... and he draws from them sweat and tears... But the mother fondles them in her lap, wishes them never to be unhappy, never to cry, never to toil. Towards good men God has the mind of a father, *patrium deus habet animum.* »

Ghazali's *second division* is based on the Stoic theory of ἀξία, *aestimatio:* some things, although not absolutely good, have a relative worth, others have a negative worth and their value is of a different degree according to circumstances, and he distinguishes three categories: the first where the advantage is greater than the disadvantage, the second where the contrary is the case, and the third where there is a balance (cf. Cicero, *Ac.* I. 10.3).

Ghazali's *third division* distinguishes the goods that are preferred, προηγμένον, *mu'thar*, (1) for their own sake, (2) for the sake of something else, and (3) both for their own sake and for the sake of something else. This division is found, e.g., in Diogenes Laertius VII.107. Ghazali gives as examples of the last category: health and freedom from defect, *salāma;* Diogenes has εὐαισθησία, keen capacity of sensation, and ἀρτιότης, soundness of body and mind.

In the *fourth division* Ghazali distinguishes the useful, the pleasurable and the beautiful (*djamīl*, κάλλος or καλόν). The pleasurable is that which provides satisfaction (*rāḥa*) at present, the useful is that which provides satisfaction in the future, and the beautiful is always perceived as beautiful. The absolute good, *al-khayr al-muṭlaq*, τὸ τέλειον ἀγαθόν, knowledge and wisdom, participates in all three categories; it is at the same time pleasurable, useful and beautiful.

I have not found this division in this form in Stoic literature. That wisdom is virtue and the absolute good is Stoic doctrine. That the absolute good is accounted, according to the Stoics, as beautiful, because it contains everything that is required by nature, is found in Diogenes Laertius VII.100. But although the Stoics distinguish pleasure and desire by a time-factor — Servius, *ad Verg. Aen.* VI. 733 (*St. Vet. Fr.* III. 387) says that pleasure is the idea of some present good and desire the expectation of some future good —, I have not found this opposition in regard to pleasure and utility, although it is plausible enough to regard the useful (συμφέρον) as an expectation of pleasure.

In his *fifth division* Ghazali distinguishes three classes of pleasures: (1) those that are exclusive to man, i.e. the intellectual: the delight of wisdom; (2) the corporeal, common to man and some animals, such as the pleasure in power, in victory and conquest, which are found also in certain animals, for instance the lion and the tiger; (3) the purely sensual pleasures which are the most common, and therefore every animal that creeps or walks shares in them, even the worms and the insects. When a man has passed this last stage, he will hold on to the pleasures

of power, and the negligent are the most strongly attached to this passion. When a man has passed also this stage, he will rise to the stage of wisdom and his greatest joy will be wisdom, that is the knowledge of God, His attributes and His works. This is the stage of the holy man, but he will not reach it completely before he has extirpated the passion of power from his heart, for the good can suppress the bad sensual pleasures, but the passion of power can be only subdued by the holy and even they cannot do this at all times and in all life's vicissitudes.

I have not found this threefold division of the pleasures in the extant Stoic literature, although the Stoics affirm that even the dumb animals have some impulses akin to the human affections (cf. Seneca, *de ira* I. 3.6: *muta animalia humanis affectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus;* and especially Cicero, *de fin.* II, 33, 109, where he says that certain animals have something akin to moral feelings). But Aristotle (*Eth. Nic.* I. 5. 1095^{b} 18) distinguishes three kinds of life: the life of enjoyment, the life of politics and the theoretical life. This division goes back to Plato (*Rep.* IX. 7. 580 D-581 C), corresponding to his tripartition of the soul, and he distinguishes the philosopher, the lover of conquest and the lover of gain. The distinction may be even older: Jamblichus tells us (*Vita Pyth.* 58) that Pythagoras distinguished three kinds of men and compared them to the three classes of men who went to the Games: the traders, the competitors, and the spectators.

The sixth division, Ghazali says, comprehends the whole sum of benefits, for all benefits have their aims either in themselves or are a means to that aim which is the blessedness in the beyond which is continuance without intermission, joy without sadness, knowledge without ignorance, richness without poverty. And this is the truest benefit. The means of achieving this aim are divided into four categories: (1) Those that are nearest to the aim, namely the goods of the soul; (2) after these, the bodily goods; (3) after these again, the goods exterior to the body, such as wealth, family, friends; (4) divine guidance which acts as an intermediary between the benefits of the last category and those

of the first. Those coming under the first category are, notwithstanding their different varieties, reduced to two: faith and virtue. Faith is divided into revealed knowledge and into practical wisdom, and virtue is divided into the repression of passions which is called temperance (*'iffa*, σωφροσύνη) and into the observance of this repression which is called justice (*'adl*, δικαιοσύνη). These four goods of the soul, however, are mostly perfected by those of the second category, the bodily goods, which are : health, strength, beauty and longevity. These bodily goods again are not attained without those of the third category, the goods exterior to the body, which are: wealth, family, fame and noble birth. But none of these goods of the third and second categories are of any use without the goods of the fourth category which act as intermediaries between them and the interior goods of the soul, and those goods are again four: God's guidance of man's understanding, His direction of man's will, His divine leading and His divine support. The sum of all these benefits, four in each category, is sixteen.

This passage is basically Stoic. In the first category we have three of the Stoic cardinal virtues: wisdom, temperance and justice. The fourth, courage, is omitted, probably to make place for faith and revelation and still to keep to the required number of four. The two other categories, the bodily goods and the goods outside the body, are both mentioned by Diogenes Laertius VII. 106, and curiously enough his enumeration is almost identical with Ghazali's. The bodily goods, according to him, are: life, health, strength, beauty and (he adds) others like these. The goods external to the body are: wealth, fame, noble birth and (he adds) others like those. On the other hand it seems hardly credible that a Stoic would have said that the second category is a perfection of the first, and the remark is equally astonishing in the mouth of Ghazali. (Aristotle, however, says, *Pol.* VII. 1, 1323 a 24, that if you divide goods into three groups, external goods, goods of the soul, and goods of the body, nobody would deny that the ideally happy man should possess all three.) The fourth category, of course, lies wholly beyond the scope of Stoicism.

Ghazali now gives a long exposition of God's providential care for mankind and says:

We have given a sixteen-fold division of God's benefits to man and we have shown that man's health is one of the secondary gifts of God, but it would be impossible to enumerate all the causes that contribute to it and so we will restrict ourselves to one, namely nutrition. Now nutrition is an act and an act of this kind is a movement and each movement needs a body as its instrument, which again needs some power which implies the will, which needs again for its action, knowledge and perception. Nutrition again implies food, and food implies someone who prepares it. We will now describe the causes of all these elements.

The whole discussion that follows is related to such expositions of God's providential care for man as in Cicero, *de natura deorum* II. 54.133., and must have had an analogous source which probably goes back to Posidonius. Cicero starts his exposition almost in the same way as Ghazali and says that three things are required for the maintenance of animal life, namely food, drink and breath, and whereas Cicero ends his survey by showing the providential care of the gods for men in giving them the art of divination, Ghazali ends his exposition by discussing God's providence in creating angels who are the agents in man's assimilation of food. Some of the subjects treated by them are identical (the description of the sense-organs and of the physical organs), some which are only slightly indicated by Cicero (e. g. the fact that men live by justice and law) are much extended by Ghazali, but also here Stoic influence can be felt, for instance in Ghazali's mentioning man's innate fellowship and the analogy between the state and the living body (cf. Marcus Aurelius II.1; this is already found in Arist. *Pol.* IV, 3.1290 b 27). On the other hand there are some important features in Cicero that are missing in Ghazali, for instance the creation of man's hand, his speech and his reason. Ghazali discusses (1) the sense-organs, (2) some psychological factors, (3) the physical organs necessary for the digestion of food, (4) the production of food, (5) trade,

etc., (6) the preparation of food, (7) the social organisation, and finally (8) the assistance of the angels in the assimilation of food. Even this, his theory that nutrition needs living agents, since matter is inactive, may be of Stoic origin : the Stoic λόγοι σπερματικοί may have been personified as δαίμονες, who in Muslim theology and philosophy are identified with the Persian-Jewish concept of angels (cf. the curious theory in Seneca, *epist. mor.* XCV, of the virtues as living beings, *animalia*, since virtue is active and every action needs a living being as its agent) (1).

I will end my brief summary here. I have only been able to discuss certain aspects of this long treatise, but I hope that what I have said is sufficient to justify my opinion that the Stoic influence on Islamic theology is overwhelming.

Simon VAN DEN BERGH
(London)

(1) That there is some Greek element in his theory is sure. Ghazali says that there must be an angel charged with maintaining the right proportion in the distribution of food, otherwise a boy might grow up having the foot of a child and the body of a full-grown man. This example is found in Arist. *Pol.* V.2.1302 b 35, where he says that the growth of the body must take place in equal proportions, for instance if the foot became enormous and the rest of the body remained small, the body would be destroyed.

LA PENSÉE RELIGIEUSE D'AVERROÈS

I. La doctrine de la création dans le *Tahāfut*

La pensée religieuse d'Averroès doit beaucoup à Ġazālī. En critiquant l'œuvre de son prédécesseur, le philosophe espagnol a pris contact avec une réflexion métaphysique authentique, à la fois puissante et nuancée, qui avait su donner au *Kalām* musulman orthodoxe la forme d'une théologie philosophique, capable d'être confrontée avec les véritables spéculations de la Grèce classique. Si Ġazālī est souvent maltraité dans le *Tahāfut al-Tahāfut*, si son ouvrage est pris directement à partie, ce sont en réalité les systèmes d'al-Fārābī et d'Avicenne qui sont dénoncés comme faux et arbitraires. Ce qui est reproché à Ġazālī, c'est essentiellement d'attribuer aux philosophes, c'est-à-dire aux péripatéticiens, les doctrines des *falāsifa* de l'Islam. Sans doute arrive-t-il à Averroès de ne pas suivre les arguments de la critique gazalienne, et d'y soustraire ainsi, en quelque façon, ceux à qui elle s'adressait. Mais cette attitude d'équité intellectuelle ne va jamais jusqu'à justifier en elles-mêmes les doctrines de la *falsafa*. Au contraire, bien des analyses de Ġazālī sont admises, au moins dans leur portée destructive, et servent précisément d'occasion pour dégager le sens exact des idées d'Aristote, et pour indiquer la valeur qu'elles peuvent prendre dans le contexte religieux que présente, comme base même de discussion, le *Tahāfut al-Falāsifa*.

Une connaissance plus complète et plus exacte des textes d'Aristote a permis à Averroès de définir et de commenter la pensée réelle du Stagirite, et de la distinguer des éléments platoniciens et néoplatoniciens que l'éclectisme de l'époque hellénistique y avait mêlés, créant une confusion que le texte

arabe de la célèbre « Théologie » avait consacrée chez les *falāsifa* musulmans. Mais tout le problème est de savoir si l'aristotélisme est propre à exprimer, sur le plan philosophique, une Révélation monothéiste qui fait du monde la création d'un Dieu personnel. L'idée d'un premier moteur immobile, celle d'un acte pur qui est exclusivement pensée de la pensée, celle enfin de l'éternité du monde, semblent d'abord bien peu conformes aux exigences fondamentales du dogme. Aussi n'est-ce pas au niveau de ces oppositions violentes, que la convergence pouvait être cherchée. L'entreprise, dans de telles conditions, n'aurait pu réussir qu'en sacrifiant la philosophie ou la religion ; et certes, c'est la religion qui eût couru le plus grand danger : elle eût été interprétée comme un mythe, une connaissance relevant de l'imagination et non de la raison. Or on ne constate rien de semblable chez Averroès : il a toujours tenu la balance égale entre les deux éléments, philosophique et religieux, qu'il concilie, ainsi qu'on le voit nettement dans son *Tahāfut*. Tout se ramène pour lui à bien comprendre et le système d'Aristote et la Révélation coranique.

La notion de création, qui est au centre du problème, est difficile à définir philosophiquement. On n'en trouve évidemment pas la théorie explicite dans le Coran. Mais la conception absolue du *tawḥīd* implique, non seulement qu'Allah est le Dieu unique, qu'il n'existe pas d'autre Dieu que Lui, mais encore que rien d'autre ne Lui est associé. Une matière coéternelle, même si on en fait un être dégradé, proche du non-être, constituerait encore une atteinte au *tawḥīd ;* une pure puissance, qui ne serait pas Dieu ou en Dieu, un pur possible dont la possibilité ne dépendrait pas tout entière de Dieu, sont choses impensables dans cette rigoureuse doctrine de l'unicité divine. S'il existe un monde, il ne peut être que la création de Dieu. Par suite, une première façon de présenter la création, c'est d'en faire une conséquence inéluctable de *tawḥīd*. Le monde, puisqu'il existe et n'est pas Dieu, ne peut être que créé. Mais cela dit, comment concevoir l'acte créateur ? Il faut, ici encore, partir de l'unicité absolue. Elle confère à Dieu une transcendance tout aussi absolue par rapport au monde créé. Par conséquent, aucun des agents que renferme le monde ne saurait faire

comprendre cet Agent qu'est Dieu. Aucune des actions que nous voyons se dérouler ici-bas, ne peut figurer, même de très loin, l'Action créatrice de Dieu. Nous savons que le monde est créé, mais nous ne savons pas comment, ou plutôt, une simple méditation du *tawḥīd*, nous fait clairement savoir que cette connaissance nous est interdite. La doctrine de la création s'accompagne donc nécessairement d'un agnosticisme qui marque profondément la théologie musulmane dans son ensemble, et que nous décèlerons chez Averroès lui-même. Nous concluerons de ce premier examen, que toute philosophie qui se prétendra musulmane, devra respecter ce *tawḥīd* absolu, qui n'est que l'isolement de Dieu dans une transcendance pure.

L'idée d'une création *ex nihilo* n'est pas catégoriquement exprimée dans le Coran ; il faut l'y mettre pour la trouver. Le verbe *ḫalaqa*, parfois employé absolument, ou suivi d'un simple complément direct, peut évoquer cette idée. Mais il est aussi souvent suivi de la particule *min*, qui indique que Dieu a créé de quelque chose. D'une façon générale, la création se présente comme une organisation : *wa'l-samā'a rafa'ahā*, « le ciel, Il l'a élevé », *wa'l-arḍa waḍa'ahā lil-anām*, « la terre, il l'a établie pour l'humanité » (Sourate 55, v. 7 et 10). On peut, à sa guise, donner un sens absolu ou relatif, aux verbes *rafa'a* et *waḍa'a*. Mais ce qui est plus net, c'est l'affirmation que tout appartient à Dieu, qu'Il est le seul maître de tout ce qui existe. Il connaît également toute chose dans le moindre détail, et rien ne Lui échappe. Enfin l'univers entier lui est totalement soumis. La puissance, la science, la volonté qui donne l'ordre toujours obéi, sont les idées par lesquelles s'exprime le mieux la notion de création *ex nihilo*. Et c'est, en effet, sur elles que s'appuieront les théologiens. Quant à la formule qu'ils emploient pour rendre cette notion : *lam yakun, ṯumma kāna*, elle est elle-même ambiguë et ne reçoit son sens plein que si on fait de *lam yakun* une négation absolue. Quoi qu'il en soit, on voit que le moyen le plus normal de faire une théorie de la création *ex nihilo* consiste à passer par une théorie des attributs (puissance, science, volonté). Un Dieu dépourvu d'attributs se confondrait avec une pure nature nécessaire, sans personnalité, et se prêterait

davantage à une théorie de l'émanation. Nous verrons qu'Averroès a dû prendre parti sur ce point.

La réflexion philosophique ramène inévitablement le problème de la création à celui des rapports du temps et de l'éternité. Ġazālī et ses adversaires sont d'accord pour reconnaître la différence radicale de nature entre ces deux réalités. L'éternité, en tant qu'elle est un attribut de Dieu, n'est pas un temps infini, mais un mode d'être qui est le propre de l'Un et de l'En-soi absolus. Le temps est avant tout la temporalité qui appartient aux êtres *principiés*. Partant de là, al-Fārābī pouvait soutenir que le monde n'est pas éternel, en ce sens qu'il est temporel par nature. Mais, puisqu'on ne peut parler de temps qu'à l'intérieur du monde, il est inexact de prétendre que le monde est *dans* le temps, et par suite qu'il a un commencement dans le temps. Il y a un temps universel, mesure du mouvement de la sphère ; il y a des temps particuliers, mesures des mouvements des êtres particuliers. La sphère embrasse donc la totalité du temps, et lui confère un caractère circulaire, cyclique. De telles considérations n'étaient pas nouvelles ; on en suit les traces en remontant jusqu'aux origines de la spéculation grecque. Elles avaient été déjà appliquées à la solution du problème de la création par Philon d'Alexandrie, dans son commentaire des premiers versets de la Genèse.

Néanmoins, ces révolutions de la sphère, ne peut-on pas les nombrer ? Avant celle qui s'effectue en ce moment, il y en a eu une autre ; une autre encore auparavant, et ainsi de suite à l'infini. On retombe ainsi sur un temps illimité, dans lequel s'accomplissent les révolutions en nombre infini de la sphère. Ġazālī ne manque pas de faire l'objection, et il ajoute qu'il est alors inconcevable que les révolutions en nombre infini d'un astre doué d'un mouvement plus lent, puissent être une fraction du nombre infini de révolutions d'un autre astre plus rapide.

On ne pouvait mieux poser la question des paradoxes du temps. Comme nombre du mouvement, il n'a d'autre réalité que celle du mouvement : on ne peut parler de temps que pendant la durée du mouvement ; il commence et s'achève avec chaque mouvement. Ici-bas, nous pensons à juste titre que le temps subsiste indépendamment des mouvements des corps

particuliers, parce qu'ils sont tous enveloppés par le mouvement universel de la sphère. Mais les moments des révolutions de la sphère elle-même ne sauraient s'additionner dans un temps plus universel que celui de la sphère. Un tel temps n'aurait qu'une universalité abstraite, non réelle ; autrement dit, il n'existe pas de temps plus universel que celui de la sphère. Quand nous concevons ce milieu où s'écouleraient et se succèderaient les révolutions, nous ne sortons pas d'un mode de représentation purement humain. Par conséquent, de même qu'un mouvement achevé n'existe plus, qu'une révolution accomplie n'existe plus, le temps passé n'existe plus, parce qu'il n'avait d'autre existence réelle que celle du mouvement, ou de la partie du mouvement qu'il mesurait. Les Stoïciens préféraient à l'expression « nombre du mouvement » celle d'« intervalle du mouvement ». Ils échappaient par là au risque d'assimiler la nature du mouvement à celle d'un nombre. On voit donc qu'en définissant le temps, il faut se garder de penser que c'est un nombre, en oubliant le second terme de la définition. Il n'est pas nombre, il est *nombre de...* Sans cette précaution indispensable, on raisonnera sur lui comme sur un nombre, on le traitera en nombre. Or pour Averroès autant que pour Aristote, le nombre, et avec lui toutes les mathématiques, peut bien s'appliquer à des choses réelles, qui ont commencement et fin, de façon qu'en les nombrant, on obtienne un total ; mais en tant qu'il est dans l'âme et non en dehors d'elle, il n'est qu'une puissance de nombrer. Dans ce dernier cas, « on ne peut dire véritablement de lui, ni qu'il est pair, ni qu'il est impair, ni qu'il a un commencement, ni qu'il a une fin, ni qu'il entre dans le temps passé ou futur, parce que ce qui est en puissance est au rang du néant ». Et Averroès ajoute : « c'est là ce qu'ont voulu signifier les philosophes en disant que les révolutions qui sont dans le passé et l'avenir sont néant » (*Tahāfut*, § 39, pp. 23, 24 ; éd. Bouyges).

On arrive ainsi à une doctrine voisine de celle de Leibnitz, sur l'idéalité du concept de temps : il n'y a en lui qu'une représentation mathématique, fondée dans la réalité métaphysique de l'être, mais qui, en elle-même, n'autorise aucun jugement de portée ontologique. Une remarque d'Averroès justifie par-

faitement ce rapprochement avec le philosophe de Hanovre. Les révolutions de la sphère dépendent immédiatement des actes *(af'āl)* du Premier Agent. Ce sont eux qui les produisent, sans commencement ni fin, puisque cet Agent n'a de commencement ni de fin à son existence non plus qu'à ses actes. « S'il en est ainsi, il s'ensuit nécessairement que l'un de ses actes premiers n'est pas condition *(šarṭ)* du second, parce qu'aucun des deux n'est agent par essence. Le fait que l'un est avant l'autre n'est qu'un être par accident... Il n'en va pas ainsi dans les exemples de mouvements qui se suivent les uns les autres ou qui sont en continuité, bien moins encore dans les choses qui suggèrent que l'antécédente est cause de la suivante, tel l'exemple de l'homme qui engendre un autre homme semblable à lui » (*Ibid.*, §§ 30, 31, pp. 20, 21). Il n'y a donc de temps réel que là où les mouvements s'engendrent l'un de l'autre, quand un être en acte fait passer à l'acte, par son efficience, un être en puissance. Mais ce cas ne se rencontre qu'au niveau des êtres particuliers, dans leurs actions réciproques ou dans l'action des sphères supérieures sur eux. L'action du Premier Agent sur le monde céleste est d'un tout autre ordre. La racine ontologique du temps doit être cherchée dans les actions des êtres du monde les uns sur les autres, et le temps n'est qu'un mode de représentation de ces actions. Quant à l'action créatrice, elle se situe loin de là dans une transcendance indéniable, puisque Dieu, en créant, n'engendre pas son semblable comme fait un père qui engendre un fils, ou un corps chaud qui échauffe un corps froid. Contrairement aux néoplatoniciens, Averroès, à la suite d'Aristote, n'admet pas un monde divin. La coupure entre le monde et l'Éternel est, chez lui, beaucoup plus accentuée. Il ne retient pas l'idée d'une dégradation progressive de l'unité de l'être et de la simplicité de l'action, que les *falāsifa* avaient conservée de leur modèle plotinien.

Ġazālī avait demandé pourquoi on refuserait de dire que le monde est une innovation de la volonté éternelle qui détermine son existence dans le temps où il existe. Aux objections que cette thèse soulevait, il répondait que le temps et la durée étaient créés. C'était là, aux yeux d'Averroès, un sophisme. L'effet *(maf'ūl)* ne peut pas être séparé de l'acte de l'agent. Mais que

gagne-t-on à séparer l'acte et son effet de la volonté de l'agent ? En admettant que la volonté divine prédétermine l'ordre du temps, au moment fixé pour la création il faudra que l'acte de l'Agent commence, ce qui implique un changement dans l'Éternel, et n'est pas recevable. Sans entrer dans le détail des arguments, il ressort de cette discussion qu'un temps, même créé, assujettirait le Créateur à la temporalité, puisqu'il devrait alors créer dans le temps. En outre, Ġazālī ne précise pas la nature de cette volonté en Dieu. Dans notre monde, elle est une faculté qui a la possibilité *(imkān)* de faire l'une des deux choses opposées. Elle est aussi le désir qu'a l'agent de faire quelque chose ; quand il l'a faite, le désir s'éloigne. Ces deux aspects de la volonté ne conviennent ni l'un ni l'autre à l'Éternel : en lui, la volonté changerait de nature ; au lieu d'être possible du fait qu'elle porte également sur deux possibles, elle deviendrait nécessaire. Dit-on qu'elle est éternelle ? Alors elle ne cessera pas en atteignant son but. N'a-t-elle pas de commencement ? Alors elle ne peut déterminer un moment à l'exclusion d'un autre pour y réaliser ce qu'elle veut. Tout ce qui reste à dire, c'est qu'il existe un Agent doué d'une puissance d'agir qui n'est ni volonté ni nature, mais que la Loi révélée appelle du nom de volonté (cf. *Tahāfut*, § 12, p. 10).

Avec la volonté, nous touchons à la question des attributs. Les théologiens *(mutakallimūn)* avaient forgé les théories les plus diverses sur l'existence et la nature des attributs en Dieu. Les Mu'tazilites prenaient les mots qui les désignaient dans le Coran, selon un sens subtil et éminent, si subtil qu'il finissait par en effacer toute réalité. Al-Fārābī remarque à son tour que le Premier Principe doit recevoir des noms qui sont forcément ceux que nous appliquons aux êtres d'ici-bas. Mais il ne faut retenir parmi eux, que ceux qui, réservés aux êtres les meilleurs, désignent la perfection et l'excellence de l'existence (cf. *Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍ'ila*, ch. IX). Il ne s'agit que de mettre au point une manière de s'exprimer digne du Principe. Averroès va plus loin. Il respecte sans doute le mystère de la transcendance qu'il a reconnue, ainsi que nous l'avons montré. Aucun mot humain n'exprime exactement la réalité de l'Agent suprême. Cependant les noms que la Loi donne à Dieu ne sont

pas seulement de convenances. Si on ne peut appliquer positivement la signification de ces noms pour en tirer l'affirmation d'une connaissance, on doit s'en servir négativement, pour écarter des opinions fausses. Ainsi le mot de volonté ne s'applique pas à Dieu. Si la Loi en fait usage, c'est pour nous interdire la doctrine d'une création qui ne serait qu'une production par nature, du type de l'émanation. Le terme de volonté n'est pas plus digne de Dieu qu'un autre quelconque. Il n'est pas non plus dans le langage de la Révélation, un substitut populaire d'un terme philosophique. Il n'y a pas plus de termes techniques adéquats qu'il n'y a de termes vulgaires. Parler d'une volonté créatrice, c'est tout simplement marquer une discontinuité entre le Créateur et la créature, c'est repousser la continuité inhérente à toute doctrine de l'émanation. Tel est, nous semble-t-il, le sens qu'il faut donner à ce passage d'Averroès. Le même agnosticisme se retrouve quand il parle de la science divine, qui n'est pas comme la nôtre, une du côté des genres et de l'universel, plurale du côté des espèces. La science de Dieu, qui est éternelle *(azalī)*, n'est pas à confondre avec une science universelle, et la pluralité qu'elle contient, n'est pas celle qui est contenue sous l'universel. « Il reste là une pluralité dont la compréhension n'est pas l'affaire de notre intelligence » (*Tahāfut*, § 68, p. 344). Et quand, quelques lignes plus loin, Averroès interdit l'accès et l'approfondissement de la philosophie aux masses *(al-ǧumhūr)*, c'est parce qu'elles ne sauraient entendre de tels détails *(daqā'iq)* et qu'elles perdraient, ce faisant, la signification du divin *(ma'nā l-Ilāhiya)*, ce qu'on peut interpréter soit comme le sens de la théologie, soit comme le sens de la foi en Dieu (*Tahāfut*, § 88, p. 356). Ainsi, en médecine, ce qui est aliment pour les uns, est poison pour les autres. L'intention religieuse de cette déclaration ne fait pas de doute. Il vaut mieux la foi sans philosophie, que la philosophie sans foi. C'est donc que la philosophie ne peut remplacer la foi si elle la détruit. En effet, elle n'est, en elle-même, à ce niveau, qu'une exploration de l'inconnaissable ; elle y définit des limites ; elle en rapporte des connaissances négatives qui n'ont de valeur que pour un esprit très averti. Il suffit à la béatitude *(sa'āda)* des hommes, qu'ils comprennent ce qu'ils peuvent comprendre. « C'est pourquoi

la Loi que le Premier Principe a eu pour but d'envoyer comme enseignement de la masse, ne s'est pas contentée, pour faire comprendre les choses qui sont dans le Créateur, d'utiliser leur présence dans l'homme — comme Dieu le fait quand Il dit : *N'adore pas ce qui ne voit pas, n'entend pas et ne te sert de rien*, — mais encore elle a été contrainte, pour faire comprendre les significations cachées dans le Créateur, de les figurer au moyen des membres du corps humain — comme c'est le cas lorsqu'Il dit : *N'ont-ils donc pas vu que Nous avons créé, entre autres œuvres de nos mains, des troupeaux dont ils sont possesseurs?* (*Ibid.*, § 88, pp. 356, 357).

Ce texte, qu'il faut prendre à la lettre, est tout à fait significatif. Quand il s'agit d'exprimer des « choses » *(ašyā')* qui sont en Dieu et dont on trouve un analogue dans l'homme, telle la vue, — Dieu « voit » — ou l'ouïe — Dieu « entend », — le Coran qualifie le Créateur grâce aux mots qui s'appliquent normalement à la créature. Mais pour communiquer des significations cachées dans l'intimité de Dieu *(ma'ānī)* et qui n'ont pas d'équivalent dans ce monde, le Coran prend des images empruntées au corps. Plus la réalité à exprimer est enfoncée dans le mystère divin, plus il faut avoir recours à un langage matériel. Or qu'y a-t-il de plus caché et de plus intime, de plus propre à Dieu que l'acte de création ? Mais l'inconnaissable qui impose au Livre sacré ses figures, est cela même qui impose au philosophe une prudence agnostique. Nous avons donc deux moyens de parler de cet inconnaissable. L'un d'eux fait comprendre pourquoi il est inconnaissable, en quoi il échappe à la pensée humaine ; il exerce l'esprit davantage et par là, il présente un intérêt spéculatif que n'a pas l'autre. Mais il ne nous fait pas mieux ni plus exactement connaître un objet qui se dérobe sans cesse à notre atteinte.

Averroès admet donc l'emploi des images. Semblable concession serait dangereuse pour un philosophe, s'il ne faisait pas preuve d'une grande circonspection. De divers textes du *Tahāfut*, il ressort qu'Averroès distingue nettement entre la représentation par image *(tamṯīl)* et l'image métaphorique *(maǧāz)*. La première est un moyen indirect de connaissance qu'on peut

rapprocher de l'analogie thomiste. La seconde n'est qu'une figure de rhétorique, un procédé de style. Les *Falāsifa*, reprenant l'image platonicienne et plotinienne, représentaient la production du monde par l'Agent, en se référant au rapport de l'ombre à une personne, ou de l'éclat du soleil au soleil. Averroès réplique : « L'agent est ce qui fait passer un autre être que lui de la puissance à l'acte... Les philosophes n'appellent pas agent la personne qui *fait* son ombre, sinon par image *(maǧāz)* » (*Tahāfut*, § 8, pp. 150, 151). Mais, aussitôt après, il n'hésite pas à reprendre l'image de la volonté et du choix, dans le prolongement de cette déclaration : « Les philosophes croient que le Créateur — loué soit-il — est séparé du monde » *(Ibid.)*. Cet état séparé fonde en lui une excellence éminente et une générosité en vertu de quoi il crée *(li-makān faḍlihi wa ǧūdihi)*. Son action sort de sa science, « sans nécessité qui l'y porte, ni par suite de son essence, ni pour quelque chose d'extérieur à lui » (*Ibid.*, § 9, p. 151). « Nécessairement, il est voulant et choisissant au degré le plus haut des êtres qui veulent et choisissent, puisque le manque qui touche celui qui veut ici-bas, ne le touche pas » *(Ibid.)*. Par conséquent Averroès fait usage de la volonté en Dieu comme d'un attribut de la transcendance. C'est parce qu'il est l'Existant dans la transcendance de son *tawḥīd*, que Dieu est dit créer volontairement. Cette idée rejoint exactement celle des juristes et des théologiens de l'Islam, pour qui le seul rapport concevable entre le Dieu absolument un, seul et séparé, et le monde, est celui du commandement impératif *(amr)*. Toute autre relation rapprocherait trop le Créateur de la créature et entacherait la pureté du *tawḥīd*.

On ne s'étonnera plus dès lors de certaines expressions dans lesquelles on est trop souvent tenté de ne voir qu'un plat concordisme, sinon une manifeste hypocrisie. « La doctrine des anciens philosophes (par opposition à Fārābī et à Avicenne) est que... les principes des corps célestes sont des êtres séparés de la matière et qu'ils sont les moteurs des corps célestes. Ces corps se meuvent vers eux par le fait qu'ils leur obéissent et qu'ils désirent les atteindre, qu'ils obtempèrent aux ordres qu'ils leur donnent de se mouvoir et qu'ils les comprennent. Car ils n'ont été créés qu'en vue du mouvement. C'est qu'une fois reconnu

pour vrai que les principes qui meuvent les corps célestes sont séparés de la matière et qu'ils ne sont pas des corps, il ne reste à ce qui a pour fonction de mouvoir les corps, aucun moyen de les mouvoir, à moins que le moteur n'ordonne le mouvement, ce qui entraîne pour les philosophes que les corps célestes sont des vivants rationnels qui intelligent leur propre essence et qui intelligent également leurs principes moteurs à la façon d'un ordre qui leur est donné » (*Tahāfut*, § 75, 76, pp. 184, 185). Les principes moteurs sont donc des ordres, car si le premier moteur est immobile, on ne peut concevoir qu'il agisse autrement qu'en commandant. Encore une fois, l'image du commandement n'est pas adéquate, mais elle est la seule qui respecte ce qui doit à tout prix être respecté, la transcendance. La pensée d'Averroès est donc ici parfaitement d'accord avec l'enseignement de l'Islam, pourvu qu'on admette que la théologie musulmane orthodoxe peut se libérer de l'anthropomorphisme. Et elle s'en est libérée.

Cependant nous ne sommes pas au terme de nos difficultés. Alors qu'il déclare *(loc. cit.)* que le Créateur est séparé *(munfaṣil)* du monde, Averroès dit ailleurs (*Tahāfut*, § 10, p. 123) : « Quant à ce qui est passé en tant que lié *(muqārin)* à l'existence qui ne cesse pas, c'est-à-dire qui ne se défait pas de lui *(lā yanfakku 'anhu)*, il n'est pas vrai de dire que c'est entré dans l'existence, car parler ainsi, c'est contredire la proposition d'après laquelle cela est lié à l'existence éternelle ». Averroès distingue en effet ce qui est *dans* le temps, qui commence et finit, et ce qui est *avec* le temps, qui n'a ni commencement ni fin. D'un côté, nous avons les êtres particuliers, de l'autre, le monde dans son universalité. Donc, le monde, en tant que tel, n'entre pas dans l'existence, parce qu'il n'est pas dans le temps, mais avec le temps. De ce fait, il est lié à l'existence éternelle, c'est-à-dire à Dieu. N'y a-t-il pas là une opposition flagrante, ou bien doit-on jouer sur la dualité des mots *munfaṣil* et *muqārin?*

Le monde n'est lié à Dieu qu'en tant qu'il est l'effet de l'acte créateur. Car « tout être a son acte lié à lui dans l'existence » (*Ibid.*, § 11, p. 124). Si l'Agent est éternel, son acte est éternel. Dieu crée éternellement, commande éternellement. Or il ne saurait y avoir de création sans créature, d'ordre donné sans

être qui lui obéit. L'acte éternel de Dieu ne tombe jamais dans le vide et le néant. C'est en ce sens que le monde est lié à Dieu. Mais il lui est lié dans un acte qui le constitue créature, et qui, par conséquent, l'éloigne ontologiquement de la transcendance du Créateur. La liaison est toute de dépendance et de soumission ; elle ne signifie aucune continuité dans l'être.

On doit donc distinguer entre la création du monde, car le monde est avec le temps, et la création des êtres du monde qui, eux, sont dans le temps. Au niveau des êtres du monde, il y a deux sortes de créations, qui d'ailleurs se recouvrent : la création par Dieu du composé métaphysique de la matière et de la forme, composé qui donne l'existence à ses composants ; la création au sens large, par des agents créés, qui consiste à déplacer les formes en faisant passer à l'acte ce qui était en puissance. C'est dans ce dernier cas seulement qu'on peut parler de création *ex nihilo* et, corrélativement, d'anéantissement. Mais ce n'est qu'un néant par accident, un néant « qui survient *(al-'adam al-ṭārī)*. » « Le fait d'un néant qui survient est concevable, mais le fait du néant en lui-même n'est pas concevable », écrivait Ġazālī. Cela est exact, répond Averroès, à condition qu'on ne l'entende pas comme si le néant sortait de l'agent de la même manière qu'en sort l'existence ; mais il faut poser l'existence comme première et le néant comme second, c'est-à-dire que le néant est un accident qui arrive à l'existence de ce qui est — par exemple un corps noir devient blanc : la noirceur est détruite pour faire place à la blancheur, — tandis que l'existence ne saurait être un accident qui frappe le néant.

Quant à la création au sens métaphysique du mot, qu'il s'agisse du monde ou des êtres particuliers du monde, elle n'est pas *ex nihilo*, car cela impliquerait que l'Agent créateur agit sur le néant. On voit qu'Averroès argumente en donnant une valeur positive au néant dont serait tiré le monde selon cette doctrine. La préposition « ex » (arabe : *min*) est entendue avec le sens de « ce dont est fait » *(ex auro, min al-ḏahab)* ou de « ce dont provient ». On sait que Thomas d'Aquin devait s'élever contre une telle interprétation de la doctrine. Mais le seul point important, c'est qu'en niant la création *ex nihilo* telle qu'il l'entend, Averroès n'affirme pas pour autant que Dieu crée le monde de

quelque chose de préexistant. La matière ne précède pas la création ; elle n'est pas l'étoffe où sont taillées les formes. Elle n'existe que dans le composé créé et grâce à lui. Une fois de plus, nous arrivons à un agnosticisme savant : l'effort de réflexion philosophique a surtout servi à déterminer ce que n'est pas la création. Remarquons aussi que la négation simultanée de la préexistence du néant et de la matière, au niveau de la création métaphysique du monde et des êtres du monde, balance l'affirmation simultanée de la préexistence de la matière, pure puissance, et du néant relatif, au niveau de la production des êtres particuliers d'ici-bas par des agents créés.

Nous examinerons, pour terminer, le délicat problème de l'apparition du multiple. Les *falāsifa* partaient d'un axiome, admis d'ailleurs par certains théologiens, et qu'ils énonçaient ainsi : de l'Un ne peut sortir que l'un. C'est de l'un engendré que naissait la multiplicité. « Il émane du Premier l'existence du Second. Ce Second à son tour est une substance absolument incorporelle qui n'est pas dans la matière. Il intellige sa propre essence et il intellige le Premier. Ce qu'il intellige de sa propre essence n'est pas autre chose que son essence. Par ce qu'il intellige du Premier, il résulte nécessairement de lui une troisième existence. En tant qu'il est substantialisé par son essence, qui lui est particulière, il résulte de lui nécessairement l'existence du premier ciel... » (al-Fārābī, *Arā'*, ch. 10). Et le même processus se poursuit avec la troisième existence, jusqu'à ce qu'on ait parcouru toute la hiérarchie des Intelligences et des Sphères, et qu'on soit parvenu à l'intellect agent qui est l'Intelligence du cercle de la Lune. Avicenne proposait un système d'inspiration identique. Sornettes que tout cela, s'écrie Averroès. Et s'il n'admet pas toujours le mode de réfutation de Ġazālī, il est d'accord avec lui pour condamner de telles spéculations, qui sont absentes de la saine doctrine des philosophes anciens. Rien n'empêche, à ses yeux, que le Premier Principe produise une multiplicité par l'effet de son acte, de même, analogiquement, qu'une force vitale unique produit dans le corps une grande diversité de mouvements. Car si le premier émané, dans la théorie des *falāsifa*, est un comme l'axiome le

requiert, comment sortira-t-il de lui une sphère et une intelligence ?

Le plus grave est que la doctrine de l'émanation part du principe que le Premier n'intellige que lui-même, et que, du fait qu'il est absolument un, il ne connaît rien de la multiplicité des choses. Il n'est donc ni ordonnateur ni Providence du monde. Mais si les Intelligences qui émanent de lui, n'intelligent que lui et leur propre essence, si cela constitue leur être, comment et pourquoi prendraient-elles soin du reste de l'univers ? Averroès a clairement vu que faire naître la multiplicité d'émanations successives, rebondissant de palier en palier, c'est accroître l'anarchie du monde, au fur et à mesure qu'on s'enfonce davantage dans le multiple. Pour que la création soit ordonnée dans sa totalité, il faut que l'acte créateur et providentiel de Dieu s'étende à tout, fût-ce par l'intermédiaire d'autres êtres qu'il commande. Et Averroès fait un tableau enthousiaste de l'ordre de la création, non seulement dans le monde supérieur des étoiles, mais jusque dans les corps tout petits, chétifs *(ḥaqīra)*, vils *(ḫasīsa)*, obscurs *(muẓlima)* qui reçoivent l'abondance de la générosité divine (*Tahāfut*, § 86, pp. 189, 190). « Quand l'homme observe ces corps immenses, vivants, raisonnables, qui nous entourent, et quand il considère... que leur existence n'a pas besoin pour être qu'ils exercent une providence *('anāya)* sur les êtres qui sont ici-bas, il sait que ces corps reçoivent l'ordre d'exécuter ces mouvements et de les imposer à ce qui est au-dessous d'eux, animaux, plantes, minéraux, et que Celui qui les commande est différent d'eux-mêmes... S'il n'y avait pas place pour cet être qui commande, les corps (célestes) ne prendraient pas soin de ce qui est ici-bas pour le faire durer et s'unir, parce que ces êtres sont tout de volonté, et qu'il n'y a pas d'utilité pour eux dans cette action ». (*Ibid.*, § 87, pp. 190, 191).

Il résulte de ces considérations que les corps célestes sont la propriété de Dieu « dans leur existence même, et non selon un accident comme dans la situation du maître avec ses esclaves ». « Il n'y a pas là une servitude *('ubūdiya)* ajoutée à l'essence, mais ces essences sont constituées par la servitude » (*Ibid.*, § 89, p. 192).

Quant à la tentative d'Avicenne pour expliquer l'apparition de la multiplicité par la distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible, elle est vaine. Ces qualifications de l'existence n'existent pas hors de l'âme, c'est-à-dire de notre pensée, comme des attributs qui s'ajouteraient à l'essence. Par suite dire que le premier émané est par soi possibilité d'existence, et par le Principe dont il émane nécessité d'existence, ce n'est pas rendre compte d'une multiplicité en lui. On revient à la même conclusion : si la multiplicité ne sort pas du Premier Principe, elle ne sortira pas davantage des suivants. Il n'y a donc qu'un Créateur universel dont la création s'étend à tout. L'action des causes secondes est déterminée par son ordre impératif.

Nous achèverons ces quelques remarques sur un accord parfait. Ġazālī ayant recommandé de recourir à la Révélation dans les questions difficiles, Averroès l'approuve sans restriction : « Ce qu'il dit du besoin de recourir à la Loi sur tout ce que les intelligences humaines ne peuvent saisir par suite de leur courte vue, est exact. C'est que la science *('ilm)* qui est apprise par voie de Révélation *(waḥy)* ne vient que pour compléter les sciences de la raison, c'est-à-dire que tout ce dont l'intelligence (humaine) est incapable, Dieu le fournit à l'homme par voie de Révélation. Dans l'incapacité de saisir ce dont la science est nécessaire pour la vie et l'existence de l'homme, il y a à distinguer l'incapacité absolue quand il n'est pas dans la nature de l'intelligence en tant qu'intelligence d'en avoir une saisie ; puis il y a l'incapacité relative au naturel d'une catégorie d'hommes, soit qu'elle s'enracine dans la constitution, soit qu'elle résulte d'un accident extérieur tel que l'absence d'instruction. La science de la Révélation est une grâce qui s'adresse à toutes ces sortes d'incapacités » (*Tahāfut*, § 227, pp. 255, 256).

Il semble maintenant incontestable que la théorie averroïste de la Création, telle qu'elle ressort des discussions du *Tahāfut*, se développe au sein d'une pensée théologique qui respecte les exigences essentielles de la Loi musulmane, qui s'y réfère sans cesse, et qui, sans aller jusqu'à la ferveur, ne manque pas d'un certain sens de la valeur de la foi. Le Coran s'adresse à tous

les hommes. S'il apporte une aide toute spéciale à ceux dont l'intelligence est bornée ou sans culture, il ne leur est pas réservé. Il reste trop de questions métaphysiques sur lesquelles les plus sages ne peuvent que balbutier, pour que la Parole de Dieu soit d'un réel secours jusque dans les spéculations les plus hautes de la pensée humaine. Dans le domaine de l'inconnaissable et de l'ineffable, la raison et la foi, l'une et l'autre exactement comprises, unissent leurs lumières, sinon pour faire briller toute la vérité, du moins pour éviter les ténèbres de l'erreur.

(A suivre)

Roger ARNALDEZ
(Bordeaux et Lyon).

LA PROCÉDURE DU « DÉFAUT » EN DROIT MUSULMAN

I. — De quelques notions générales.

On sait comment la question est résolue en droit moderne : une personne régulièrement convoquée devant le juge a l'obligation de comparaître ; — si elle y manque, sans raison valable, le juge peut, l'instance étant considérée comme valablement liée, procéder à l'examen de la cause ; et, le cas échéant, il rendra une sentence condamnant le défendeur défaillant ; — cependant la loi réserve à celui-ci la faculté de « faire opposition » au jugement ainsi rendu, auquel cas, le défendeur comparaissant alors, le juge reprendra l'examen de l'affaire, et, sans se considérer lié par sa précédente décision, statuera à nouveau suivant ce qui lui apparaîtra des débats.

On n'est arrivé à ce résultat qu'à la suite d'une longue évolution. Dans les procédures primitives, telles qu'elles nous apparaissent particulièrement en droit romain, le procès n'était considéré comme valablement organisé qu'en la présence effective du défendeur autant que du demandeur, et sans cela, aucun jugement ne pouvait être prononcé. La raison de ce système est toute historique : le procès judiciaire n'a été qu'une transformation de l'arbitrage qui, essentiellement, requiert l'acceptation du débat par les deux parties ; — le procès judiciaire ne sera donc valide que si le défendeur accepte le débat en comparaissant devant le juge. Une première étape dans l'évolution du système, consistera, tout en en respectant théoriquement le principe, à assurer « l'acceptation » du débat, par

une comparution du défendeur, à l'assurer par des moyens divers de coercition : le défendeur sera amené devant le juge *obtorto collo*. Cependant, dans le dernier état du droit romain, au Bas-Empire, la procédure de défaut proprement dite est définitivement admise ; si le demandeur ne comparaît pas à l'audience fixée, il pourra être condamné à une indemnité au profit du défendeur, pour le dérangement qu'il lui aurait ainsi inutilement causé ; — si c'est le défendeur qui fait défaut, l'affaire sera instruite et jugée. Le jugement ne sera pas nécessairement rendu contre le défaillant, le juge statuant d'après les faits de la cause. Cependant, si le défendeur est condamné, la loi lui réserve le droit d'attaquer le jugement devant le juge même qui l'a rendu, par un recours que nous appelons aujourd'hui « opposition » (cf. Girard, *Manuel élém. de droit romain*, 6e éd., p. 1094 ; Giffard, *Précis de droit romain*, 3e éd. no 172).

L'intérêt de l'étude de la question en droit musulman suivant son dernier état même, au milieu du XIXe siècle, — dans les trois écoles hanafite, malékite et hanbalite, abstraction faite de l'école šafiite dont il sera parlé plus loin — est qu'on y saisit la procédure du défaut dans sa phase la plus aiguë d'évolution, qu'on assiste à une crise de croissance à son point culminant, à son moment le plus agité et le plus trouble. Se dresse, d'abord, un principe dogmatique, formulé en termes lapidaires, révélant l'état de droit originel : nul jugement ne peut intervenir à l'égard d'un « absent » (non-comparant) لايُقضى على غائب. Mais ce principe se trouva bientôt confronté à des circonstances nouvelles, des nécessités pratiques urgentes : il apparaît comme un obstacle dans l'administration de la justice ; et la loi, comme contraire au droit. Une lutte est, dès lors, engagée entre ces deux facteurs, marquée par des reculs successifs du principe, par des solutions nouvelles, donnant, de façon plus ou moins heureuse et étendue, satisfaction aux besoins de la pratique, aux exigences de la justice.

Aussi bien ce travail d'élaboration juridique n'est pas l'œuvre d'un législateur qui, se rendant compte des nécessités d'un changement de l'état de droit antérieur, édicte des règles formelles nouvelles ; — c'est l'œuvre lente et confuse de la

pratique, de la coutume, résultant d'une action commune de la jurisprudence des tribunaux et de la doctrine des auteurs, où l'on ne peut, d'ailleurs, pas discerner et mesurer la contribution de l'une et de l'autre. Il n'est donc pas étonnant qu'on se trouve ainsi en présence d'un amas de solutions fragmentaires et d'espèce, qui, tout en sauvegardant la formule des principes, cherchent, sur un point puis sur un autre, par les divers moyens de dialectique juridique, et souvent, — ceux-ci étant inefficaces — par des moyens détournés, voire par des fictions, à mettre en échec ces principes.

Cette survivance des principes historiques n'est pas seulement un phénomène analogue à celui qu'on relève dans tout travail d'élaboration juridique coutumière. Elle est, aussi, et c'est ce qui la rend particulièrement tenace, la conséquence du caractère essentiellement religieux qui imprègne tout le système juridique musulman : les sources du droit étant, directement ou indirectement, d'origine divine, il était difficilement concevable qu'un principe, commandé par de telles sources, pût être, quelles que fussent les circonstances, formellement condamné ou négligé.

Ainsi donc, même à la dernière époque, les compilations juridiques persistent à rapporter les règles de principe antérieurement admises, côte à côte avec les solutions nouvelles, non pas à titre de précédents historiques simplement rappelés pour éclairer ou expliquer le présent, mais comme des règles, théoriquement, toujours valables.

Il serait, certes, d'un grand intérêt scientifique d'analyser les divers éléments de cet amalgame de solutions et de principes, d'en déterminer le processus d'évolution, de préciser les étapes successives par lesquelles cette évolution a passé. Il serait aussi, sinon plus, intéressant de déceler les origines historiques du principe lui-même, d'autant que la recherche du côté du droit romain en application, en général, dans les provinces orientales où s'est implanté l'Islam et où s'est formé et développé son système juridique, ne serait pas pertinente, étant donné que ce droit avait abandonné depuis longtemps le principe. Devrait-on penser à l'influence d'autres milieux ? Des coutumes particulières, fidèles aux anciens principes romains ou analogues

à eux, s'étaient-elles maintenues dans les provinces orientales, coutumes qui se seraient incorporées au nouveau droit musulman ? Inutile de rappeler que le recours aux ouvrages de la doctrine du droit musulman n'est, en la matière des sources historiques de ses diverses institutions, d'aucun secours. On sait, en effet, la position adoptée, une fois pour toutes, par cette doctrine : toutes références aux sources historiques sont écartées ; — dogmatiquement, on énonce que tout commence aux sources religieuses de l'Islam, le Coran et ses dérivés.

Quoi qu'il en soit, les règles qu'on trouve dans le dernier état du droit relativement à la procédure du défaut ne constituent pas une théorie proprement dite, un système cohérent, mais, comme nous l'avons déjà indiqué et comme cela apparaîtra dans la suite de cette étude, un assemblage hétéroclite de règles et de solutions enchevêtrées, confuses et, souvent, contradictoires. C'est ce que constate un auteur du milieu du xve siècle (depuis lors la situation ne devait plus changer) : « Leurs opinions (les jurisconsultes) et leurs exposés en matière de jugement pour ou contre l'absent (défaillant) sont troubles et confus. On ne trouve chez eux aucun principe solide et clair permettant d'en déduire des règles secondaires sans incertitude ni équivoque (Ibn Ḳāḍi Samāwana, *Ǧāmiʿ al-fuṣūlayn*, I, 43). Cela rappelle le jugement sévère que portait d'Argentré sur les postglossateurs : « Écrivains scolastiques, empêtrés au milieu de leurs distinctions, de leurs autorités, de leurs textes romains, maîtres incertains qui renvoient leurs lecteurs plus incertains encore » (Laîné, *Introd. à l'histoire du droit international privé*, I, 315).

II. — Le principe.

Une grande controverse sépare en deux parties les quatre écoles ou *maḏhab* du droit sunnite en la matière.

a) Le *maḏhab* šafiite admet le principe de la validité du jugement rendu en suite d'une procédure où l'une des parties n'a pas comparu. Mais il faut bien comprendre la conception de ce système ; elle est fondamentalement différente de la

conception moderne du défaut. La condition essentielle de la procédure judiciaire et du jugement, disent les šafiites, consiste dans la certitude qu'acquiert le juge au sujet de l'action intentée devant lui. Or, si le demandeur produit des preuves qui entraînent une telle certitude, cette condition se trouve réalisée, et, alors, le jugement peut être rendu, même si le défendeur n'a pas comparu. Sans doute, celui-ci doit être convoqué à l'audience du juge, mais ce n'est pas là une condition nécessaire pour la constitution du litige, mais simplement une mesure prévue dans l'intérêt personnel du défendeur, pour lui permettre « d'ajouter » aux éléments de preuve que recueillerait le juge sur la seule action du demandeur. Il n'existe donc pas de régimes différents pour la procédure suivie dans le cas de comparution et dans le cas de non-comparution du défendeur ; les jugements intervenus dans les deux cas sont de même caractère.

b) Tous les autres *maḏhab*s rejettent cette conception : dans leur doctrine, la présence des deux parties et, particulièrement, du défendeur, est une condition essentielle de la procédure judiciaire. Ils invoquent à l'appui trois arguments.

Un argument de droit strict, d'abord. La fonction judiciaire ou juridiction *(ḳaḍā')* consiste essentiellement dans le règlement d'un conflit (منازعة : *munāza'a*) entre deux intérêts, deux prétentions contraires. Or, il n'y a pas un tel conflit tant qu'il n'y a pas contradiction, tant que, en face de la prétention d'une partie, ne s'élève pas une autre prétention qui s'oppose à elle. La contradiction est la condition de la liaison du contentieux ; l'instance n'est pas organisée tant que cette condition n'est pas réalisée.

Un argument de raison et de droit tout ensemble, ensuite. Le jugement suppose que le juge a acquis une connaissance complète de la question qui lui est soumise. Or, cette connaissance n'est assurée d'une façon satisfaisante que lorsque le juge a entendu les allégations des deux parties sur la question qui les concerne également. Or, ces deux conditions — contradiction et connaissance — ne se trouvent réalisées que si les deux parties comparaissent effectivement devant le juge.

On invoque, enfin, un argument de texte : un ḥadīṯ du Prophète portant interdiction au juge de statuer en faveur d'une partie tant qu'il n'a pas entendu « la parole » de l'autre.

Ainsi donc, le « défaut » n'est pas envisagé comme un défaut de comparution à une instance déjà existante, mais comme la non-réalisation d'une condition essentielle pour l'existence même de l'instance judiciaire.

Dans une controverse accessoire, on discute du caractère du vice qui affecterait un jugement rendu en dehors de la présence de l'une ou de l'autre partie. En conformité logique avec les principes ci-dessus rappelés, on enseigne généralement qu'un tel jugement n'est pas intrinsèquement « valide » *(ġayr ṣaḥīḥ)*. On dit, à un autre point de vue, qu'« il n'est pas permis » *(lā yaḥill)*. Dans une autre opinion, il s'agirait seulement d'un jugement non-exécutoire *(ġayr nāfiḏ)*. Cette dernière opinion, en contradiction avec les principes, tient compte des tempéraments qui leur ont été apportés, et, en particulier, de la solution, que nous indiquerons plus en détail par la suite, suivant laquelle on reconnaît qu'un jugement rendu en l'absence d'une des parties, par un juge qui admet une telle procédure, devient exécutoire s'il est approuvé par un autre juge.

c) *Les conséquences extrêmes de la conception hanafite.* Étant donné le principe de cette conception, suivant lequel un jugement de défaut ne peut pas être rendu parce qu'en l'absence d'une partie, l'instance n'est pas considérée comme liée, les auteurs ont dû examiner la question de savoir à quel moment, et déterminer par quel acte de procédure, cette liaison du contentieux est réputée accomplie. Autrement dit : par l'effet de quel acte ou de quelle attitude, une partie est-elle censée avoir comparu ?

Dans l'appréciation de ce point, les juristes sont très sévères. Étant donné que, dans leur conception, la liaison du contentieux ne résulte pas directement d'une présomption d'acceptation du débat par l'une et l'autre partie, mais du fait de la réalisation des conditions et des éléments constitutifs du litige, la comparution d'une partie n'est pas considérée comme suffisamment

accomplie par le fait de sa seule présence aux débats : il faut que ce soit en sa présence que les éléments constitutifs essentiels du litige, qui fournissent au juge la possibilité de statuer en connaissance de cause, soient rapportés. Ainsi — hypothèse la plus simple — dans le cas où le défendeur comparaît et fait aveu de sa dette puis déserte le prétoire, l'instance sera considérée comme organisée et le jugement pourra être rendu. Même solution au cas où, en la présence du défendeur, les témoins du demandeur sont entendus et la vérification de leur honorabilité accomplie, suivant la procédure spéciale dite de la *tazkiya*. Dans de tels cas, tous les éléments constitutifs du litige, ceux qui permettent au juge de statuer, sont réalisés, alors que la présence du défendeur aux audiences où ces éléments sont intervenus manifeste suffisamment sa contradiction à l'action de son adversaire. Mais, en revanche, si le défendeur fait défaut après l'audition des témoins mais avant leur *tazkiya*, il sera considéré comme non-comparant. Dans le même sens, on enseigne, dans le cas du jugement rendu sur aveu, que si ce jugement est exécutoire en ce que la créance, ou le corps certain qui en constitue l'objet, doit être remis au bénéficiaire de la décision sans plus ample formalité, il n'en serait plus de même au cas où il y aurait lieu de vendre un bien appartenant au débiteur pour payer la dette sur le produit de la vente : on considère qu'il y aurait là une nouvelle procédure qui exige la comparution du débiteur, comme dans le débat judiciaire proprement dit.

III. — Les moyens pour assurer la comparution des parties.

Ordinairement, suivant les principes du système musulman, le juge observe dans la procédure de l'instance un rôle passif ; c'est aux parties que revient l'initiative d'accomplir ou de provoquer les divers actes de procédure ; le rôle actif du juge commence et se termine par le jugement. En particulier, il n'appartient pas au juge de citer les plaideurs à son audience et de les y faire comparaître. En principe, ils se présentent spontanément devant le magistrat pour lui demander justice ;

plus précisément, le demandeur amène son adversaire devant le juge. D'où cette expression courante dans la terminologie juridique, pour désigner la citation en justice : un tel « *a présenté* » un tel au juge.

Cependant, comme le refus du défendeur de suivre le demandeur n'a pas seulement pour conséquence de ne permettre à ce dernier que d'obtenir un jugement de défaut, mais d'empêcher l'instance même d'être organisée et le procès d'avoir lieu, la pratique s'est ingéniée à trouver des moyens pour assurer la comparution du défendeur. Ils sont de degrés divers, suivant les circonstances : ils augmentent progressivement de rigueur, et varient suivant le degré de mauvaise volonté du défendeur et les subterfuges qu'il emploierait pour échapper aux recherches. A côté des moyens ordinaires de citation, il y a des moyens extraordinaires, rigoureux.

a) *Les moyens ordinaires.*

Ils consistent, en leurs diverses formes, en une citation adressée par le juge au plaideur, d'avoir à comparaître devant lui. C'est ce qu'on appelle *i'dā'* (اعداء). Ce terme est également pris dans une autre acception, un peu différente, que nous indiquerons plus loin.

La citation a un caractère subsidiaire : on n'y recourt qu'à défaut de comparution spontanée des parties, qui, comme on vient de le voir, reste le moyen naturel et de principe.

Généralement, la citation se présente sous la forme d'un billet écrit revêtu du cachet du magistrat. Il est remis au demandeur qui se charge lui-même de sa signification à son adversaire. Cependant certains auteurs rapportent que l'ordre du magistrat est signifié par un de ses agents. D'autres auteurs distinguent suivant que le destinataire est domicilié, comme on dit, dans le *miṣr* ou plus loin (v. *infra*, sur le sens du *miṣr*) : dans ce dernier cas, la remise de la citation est assurée par l'intéressé lui-même ; dans le premier, c'est un agent du juge qui est chargé de remettre au défendeur l'ordre de comparution. En tout cas la signification se fait devant deux témoins pour constater l'acceptation du destinataire de répondre à la convocation ou son refus.

Une question controversée est de savoir si le magistrat doit procéder à la citation d'une partie sur la simple action de son adversaire, ou bien s'il a à cet égard un pouvoir d'appréciation, n'ordonnant la citation qu'à bon escient, après vérification préliminaire, sinon du bien-fondé, tout au moins du caractère sérieux de l'action. L'opinion générale, dans les différentes écoles, est fixée dans le sens d'une distinction, suivant que le destinataire de la citation réside en deçà ou au-delà du *miṣr*. Littéralement, ce terme signifie : région, district. En l'espèce, la formule « être dans le *miṣr* », par rapport au siège du tribunal auquel on est convoqué, est entendue en ce sens que l'on réside en un lieu situé à une distance telle que, partant de chez soi de bonne heure, pour se rendre au siège du tribunal, on puisse rentrer le même jour. Des auteurs malékites évaluent cette distance à environ trois « milles » (6 km. 232 m.). On l'appelle *masāfaṭ al-'udwa* (litt. : distance de la citation, c'est-à-dire : distance à laquelle on peut être cité en justice).

Dans le cas où l'intéressé réside en deçà de la *masāfaṭ al-'udwa*, sa citation a lieu d'office, sur le seul vu de l'action du demandeur ; c'est là, tout au moins, la solution qu'a admise la majorité de la doctrine, pour motif de nécessité pratique, par *istiḥsān*, dérogeant au principe théorique *(ḳiyās)*.

Si le défendeur réside au-delà de la *masāfaṭ al-'udwa*, le juge n'ordonne sa citation que *cognita causa*. Que doit comporter cet examen préalable de la cause ? Faut-il que le demandeur fournisse d'ores et déjà la preuve entière de sa prétention, sous réserve de la contradiction de son adversaire, ou bien suffit-il que la demande présente un caractère sérieux, que les preuves produites confèrent une certaine probabilité du bien-fondé de l'action ? Les auteurs ne s'étendent pas longuement sur cette question. Mais, des termes de leurs formules, il semble résulter que c'est dans le premier sens qu'ils se prononcent en général. On dit, par exemple, et sans réserves : « le juge ne cite le défendeur habitant au-delà de la *masāfaṭ al-'udwa* que si le demandeur administre la preuve de son droit ». Mais, naturellement, il n'y aurait là qu'un premier préjugé, qui pourra être détruit par tous les moyens de preuve que le défendeur sera légalement autorisé à produire dans sa défense. Cependant, dans d'autres textes,

on dit seulement : ce que doit établir le demandeur, c'est que « son action a un fondement » *(aṣl)*.

b) *Les moyens extraordinaires.*

Au cas où il n'est pas donné satisfaction à la citation ordinaire, la loi prévoit divers autres moyens tendant à forcer le défendeur à comparaître. Leur degré de coercition se mesure progressivement au degré de mauvaise volonté qu'il manifeste.

La première démarche consiste à conduire le défendeur à l'audience du juge par les agents de celui-ci. S'ils ne réussissent pas dans leur mission, le juge peut demander main-forte au gouverneur du district, qui délègue les agents de la force publique pour l'exécution de l'ordre de comparution.

En cas de nouvel échec, il y aura lieu à la procédure de sommation dite du *i'ḏār* (اعذار) : un agent du juge se présente, trois jours de suite, devant la maison du défendeur, et, trois fois par jour, il l'appelle à haute voix en lui faisant sommation d'avoir à répondre à la convocation.

Un procédé proprement coercitif est celui de la séquestration. Après qu'a été vérifié que la personne citée se trouve bien à son domicile, des agents de l'autorité s'y rendent et ils en condamnent les diverses issues, les fermant et les fixant avec des clous (d'où le nom du procédé : *tasmīr* ou clouage).

Un procédé plus coercitif encore est celui qui porte le nom de *huǧūm* (litt. : attaque). Voici en quels termes il est décrit par un auteur : « Au cas où le débiteur se cache dans sa maison, comme l'aura vérifié le juge, celui-ci envoit deux de ses auxiliaires accompagnés d'un groupe d'autres agents et de quelques femmes. Ils se présenteront par surprise devant la maison du débiteur. Les agents resteront postés devant la porte et tout autour de la maison ; d'autres monteront sur la terrasse, pour empêcher le débiteur de s'échapper de ce côté. Ensuite les femmes pénètreront à l'intérieur sans demander de permission et sans retenue ni pudeur ; elles ordonneront aux femmes (de la maison) de se tenir dans un coin. Les agents s'introduiront alors et perquisitionneront dans la maison, dans ses diverses pièces, sous les lits. Ayant découvert le débiteur, ils s'en saisiront... ».

Cependant, ce procédé brutal est condamné par la très grande majorité des auteurs.

IV. — Les tempéraments et les exceptions.

Les jurisconsultes admettront des tempéraments divers au principe en utilisant le procédé bien connu de la dialectique juridique, l'*istiḥsān:* on proclame toujours que le défendeur doit comparaître ; qu'il ne saurait y avoir instance régulière en dehors de sa présence ; c'est le principe, le *ḳiyās*. Mais l'application rigoureuse d'un tel principe peut aboutir à des injustices, à « la mise à néant des droits des particuliers ». Le besoin *(ḥāǧa)*, les nécessités *(ḍarūrāt)*, l'utilité pratique *(maṣlaḥa)* commandent qu'on recoure à des moyens permettant d'arriver à lier le contentieux et de juger les procès même en l'absence de l'une des parties et, particulièrement, du défendeur, lorsque cette absence n'est pas justifiée. De tels moyens apparaissent alors comme « bons » *(ḥasan);* on les appliquera parce qu'ils sont « bons », autrement dit par « *istiḥsān* », d'où le nom du procédé de raisonnement.

Seuls les hanbalites, connus pour leur rigidité en toutes matières, refusent de s'engager dans une telle voie, et persistent à s'en tenir à la rigueur des principes. Ils critiquent sévèrement les auteurs des autres écoles et, particulièrement, les hanafites, dénonçant les procédés tortueux par lesquels ceux-ci aboutissent, en fait, à violer indirectement mais sûrement les principes mêmes qu'ils prétendent respecter.

En fait, cela n'est pas faux. Le tout était de savoir s'il fallait respecter la loi et violer la justice ou faire le contraire. Les hanafites et les malékites ont préféré cette deuxième voie de l'alternative. La plupart des procédés mis en œuvre à cet effet sont, aussi bien, des procédés détournés, des fictions qui permettront de considérer le plaideur comme comparant, l'instance comme régulièrement organisée et, en définitive, le jugement comme contradictoire. Cependant, on ira plus loin encore et on admettra la validité d'une procédure sans comparution réelle

ou fictive, comme dans le *maḏhab* šafiite, suivant des conditions que nous déterminerons plus loin.

a) *La procédure par musaḫḫar ou mandataire d'office.*

Ce procédé consiste en ce que le juge désigne, pour le défaillant, un représentant d'office, qu'on appelle pour cette raison : *wakīl musaḫḫar* ou, simplement, *musaḫḫar* (du verbe *saḫḫara:* charger quelqu'un d'un travail sans rémunération et par voie d'autorité ; cf. *suḫra:* la corvée). Les auteurs insistent, cependant, sur le devoir du juge de veiller à faire un bon choix, de désigner une personne de confiance, capable d'assurer une bonne défense des intérêts du défaillant.

Il y a lieu à désignation d'un *musaḫḫar* lorsque la partie régulièrement citée, ou s'étant volontairement soustraite à la citation, ne comparaît pas à l'audience du juge. Cependant la question reste de savoir à quelles conditions une personne est considérée comme régulièrement citée. Il est très difficile de dégager une réponse nette à cette question : faut-il que tous les moyens et mesures imaginés par la loi (v. *supra*) aient été employés sans résultat, ou bien suffit-il de s'arrêter à quelques-uns d'entre eux ?

Dans quelque trois ou quatre ordres de cas, les auteurs admettent qu'il y a lieu de se contenter d'une citation ordinaire, soit par un ordre simple du juge ou, même peut-être, par la seule initiative d'une partie invitant son adversaire à le suivre devant le magistrat. Il s'agit de cas requérant célérité, tels que celui d'un acheteur qui entend exercer sa faculté de résilier le contrat dans le délai légal. Pour le surplus, les textes sont très imprécis, ou bien ils contiennent des solutions divergentes. Il y en a qui exigent l'emploi de la citation ordinaire par billet du juge et de la coercition par les agents du juge et du pouvoir exécutif ; d'autres exigent, avec la citation ordinaire, la procédure de la séquestration suivie de celle des sommations ; une troisième catégorie de textes ne mentionnent que la citation ordinaire avec les sommations.

b) *Cas de co-défendeurs dont l'un est légalement censé représenter l'autre.*

Un tel cas se produit lorsque, disent les textes, « l'objet de l'action dirigée contre un défendeur défaillant est la cause *(sabab)* de l'action dirigée contre le défendeur comparant, de telle sorte que même si le défaillant venait à comparaître et à nier ce qui aurait été établi à l'égard du comparant, cette dénégation ne serait d'aucun effet ». On donne d'un tel cas divers exemples, comme celui-ci : un plaideur actionne, en revendication d'un bien, deux personnes, l'une à titre de détenteur de ce bien et l'autre à titre de vendeur ; seul le détenteur comparaît. Le jugement rendu contre ce dernier sera réputé également rendu contradictoirement contre l'autre, sur le fondement de l'idée que l'achat consenti au demandeur est « la cause » de l'action en livraison du bien dirigée contre le détenteur. — De même dans l'action d'un créancier contre le débiteur principal et sa caution. Si la caution seule comparaît, l'instance sera réputée liée également avec le débiteur principal, parce que l'action contre la caution a pour « cause » l'obligation du débiteur principal. Par contre, la comparution du débiteur principal ne serait d'aucun effet à l'égard de la caution, parce que l'action contre le premier ne serait pas la « cause » de celle d'une action contre le second. On pourrait bien discuter de cette conception de la causalité et des effets de procédure qu'on y attache ; mais tel est, en fait, le système de la doctrine.

c) *L'emploi des ḥiyal.*

On connaît le procédé : la mise en œuvre d'une institution juridique déterminée, étrangère en soi au résultat recherché, en vue d'obtenir ce résultat que l'on ne peut obtenir directement. C'est, à proprement parler, une fraude à la loi. Mais l'on sait le rôle considérable que ce procédé a joué dans la pratique du droit musulman, qui en a imaginé un nombre incalculable de variétés, adaptées aux diverses situations. C'est la nécessité qui les a provoquées, pour permettre d'échapper à la rigidité des principes reconnus immuables, et répondre aux nouveaux besoins que

révélait la pratique. Leur légitimité a fini par être reconnue ; aussi bien, tout en les appelant bien des « fraudes », on leur accole le qualificatif de « légales » ; — ce sont des « fraudes légales » *ḥiyal šar'iyya !*

Pour arriver à organiser l'instance à l'égard d'un défendeur défaillant, la pratique a inventé un certain nombre de fraudes de ce genre, variables suivant l'objet de l'action. Le mécanisme de chacune d'elles devait, en effet, pouvoir s'adapter au rapport de droit en cause. S'il s'agit d'une action en exécution d'une obligation, le moyen « frauduleux » sera le suivant : se mettant d'accord avec un tiers, le créancier l'actionne en tant que caution générale du débiteur principal, qui s'est refusé à comparaître. A l'audience, le demandeur déclare reconnaître le tiers comme caution, et il conclut à sa condamnation au paiement de la dette. (Le cautionnement, en droit musulman, a presque les mêmes effets que la solidarité). Le défendeur, de son côté, reconnaît être caution mais il dénie l'obligation principale ; le demandeur administre alors la preuve de sa prétention, sur quoi le jugement de condamnation de la caution intervient, jugement qui aura autorité à l'égard du débiteur principal, parce qu'en droit, la caution représente le débiteur cautionné. Par ailleurs et conformément à leur accord, le créancier décharge le défendeur des conséquences de la condamnation.

d) *Dérogation formelle aux principes.*

Tous les palliatifs que l'on vient de décrire n'ont pas satisfait entièrement la pratique. Aussi, une partie de la doctrine a fini par se laisser influencer par le système šafiite, qui admet ouvertement la légitimité du jugement contre un défendeur non-comparant.

La formule de cette opinion se présente ainsi : quoique, en général, il soit interdit de rendre un jugement contre un « absent » (non-comparant), si un juge est, cependant, d'une opinion contraire, le jugement qu'il rendra contre un « absent » sera exécutoire. L'auteur de *Ǧāmi' al-fuṣūlayn* dit, même, que cette règle est unanimement admise (par *iǧmā'*) ; mais la plupart des autres auteurs maintiennent que la question reste controversée.

Le fait paraît surprenant : comment peut-on admettre comme recevable en théorie, et valable dans la pratique judiciaire, une règle qui, sans détours et ouvertement, heurte de front la loi ? Aussi bien, un certain nombre d'auteurs hanafites se refusent à admettre une violation aussi flagrante de la doctrine, et ils proposent un moyen transactionnel, en limitant la solution au cas où il s'agirait d'un jugement rendu par un magistrat appartenant au *maḏhab* šafiite, à condition que ce jugement soit entériné par un juge hanafite, ce à quoi, d'ailleurs, ce juge ne devrait pas se refuser. En dehors de ce cas, il ne faudrait pas donner effet à des jugements rendus en dehors de la présence des parties ; autrement, ce serait « démolir notre doctrine » ; il n'y aurait plus de différence entre *maḏhab* hanafite et *maḏhab* šafiite.

On a pu justifier, en droit, cette dérogation directe aux principes en faisant état d'une règle d'interprétation générale qui a fini par prévaloir, aux termes de laquelle, en une matière controversée, le juge peut choisir l'opinion qui lui agrée, serait-elle minoritaire, isolée. On admet même, semble-t-il, que le juge pourrait retenir une opinion enseignée dans un *maḏhab* différent du sien.

Il est curieux qu'avec un tel procédé, combiné avec les autres moyens qui ont fait admettre des tempéraments au principe, la doctrine et la pratique n'aient pas poussé plus loin la marche de l'évolution et ne soient pas parvenues à organiser un système cohérent de procédure de défaut, restant au point où on en était arrivé, des siècles auparavant.

Subsistait, toutefois, la controverse qui vient d'être rappelée, quant au point de savoir si le jugement rendu contre un non-comparant est exécutoire par lui-même, ou bien s'il doit être soumis à l'approbation d'un autre juge, par une sorte de formalité d'exequatur.

V. — Les inconvénients pratiques du système tel qu'il apparait avec ses tempéraments et dérogations, et portée réelle de ces inconvénients.

Quels qu'aient été les palliatifs apportés par la jurisprudence en vue d'atténuer la rigueur des principes, le système n'en

comportait pas moins des inconvénients majeurs. C'est que les jugements rendus dans de telles conditions étaient assimilés à des jugements contradictoires, où la partie a pu réellement et utilement présenter sa défense, jugements, donc, exécutoires sans recours possible, étant donné que le droit musulman ne connaît pas la procédure de l'appel, sauf la procédure exceptionnelle des *mazālim* qui n'a jamais reçu une extension et une organisation efficaces.

Aussi bien, les auteurs insistent-ils sur le devoir du juge, appelé à statuer sur une cause où l'une des parties manque à comparaître, de se montrer circonspect dans l'appréciation des preuves, de ne juger contre le défaillant que s'il acquiert l'intime et entière conviction du bien-fondé de la demande, « qu'elle est juste, n'impliquant aucun faux et aucune fraude ». On enseigne, au surplus, qu'en tout cas, et quelles que soient les preuves produites, il y a lieu de déférer au demandeur un serment supplétoire sur le bien-fondé de son action.

Cependant, les inconvénients du système sont palliés dans une certaine mesure par l'intervention d'une autre règle, celle concernant les effets des jugements en général.

En raison, sans doute, de l'inexistence de voies régulières de recours, le droit musulman n'a pas admis la règle dite de l'autorité de la chose jugée, aux termes de laquelle le jugement une fois rendu, le juge se trouve définitivement dessaisi du procès et il ne lui appartient plus, comme il n'appartient pas à un autre juge — sauf recours devant un juge supérieur — de réviser ou d'annuler le jugement. Il y aurait toute une étude à faire des effets des jugements à cet égard, dans le système de procédure du droit musulman, et à déterminer la mesure dans laquelle les jugements y ont autorité et dans quelles conditions ils peuvent être remis en question. Sous réserve de ce que ferait apparaître de plus précis une telle étude, nous nous bornerons à indiquer très sommairement les règles qui ressortent, à première vue, des textes.

En principe, on reconnaît qu'un plaideur est recevable à demander la rétractation ou la révision du jugement. S'il apparaît, sur un nouvel examen, que le jugement a violé une

des règles énoncées dans les sources mêmes de la loi (Coran, *iǧmā'*, etc.), le juge le rétracte ; et il en serait de même au cas où le jugement aurait comporté une solution injuste, au fond, du procès. On discute, par ailleurs, de la mesure dans laquelle un jugement peut être rétracté lorsqu'il est fondé sur une règle de droit controversée : le juge peut-il, et dans quelles conditions, juger à nouveau suivant une opinion différente de celle qu'il avait suivie dans sa précédente sentence ?

On rappellera, par ailleurs, que « le recours » ainsi admis contre un jugement ne doit pas être forcément porté contre le magistrat même qui l'a rendu, mais peut l'être devant tout autre magistrat compétent.

Ces règles sont applicables indistinctement à toutes sortes de jugements : ceux rendus dans une procédure contradictoire et aussi bien, *a fortiori*, ceux rendus dans une procédure où l'une des parties n'aurait pas comparu. Il y a, au demeurant, des textes qui visent spécialement le cas de jugements rendus « par défaut » : ces textes parlent d'une « opposition » à de tels jugements comme une chose naturelle. Peu importe, d'ailleurs, le mode suivant lequel la procédure aurait été suivie contre le non-comparant : en cas de non-comparution effective, comme dans tous les autres cas de comparution fictive ou artificielle (par mandataire d'office, par exemple). On relève, cependant, un germe de distinction entre jugements contradictoires proprement dits et jugements rendus contre un non-comparant, dans la doctrine malékite. On y enseigne que dans les cas où une partie non-comparante est jugée en dehors de la présence d'un mandataire d'office, le juge doit réserver formellement à cette partie le droit de faire reprendre la procédure pour produire sa défense. Mais cette solution ne tire pas à grande conséquence pratique étant donné, comme on vient de le noter, qu'en tout cas et de droit commun, le droit d'« opposition » est ouvert.

VI. — Le dernier état du droit.

Le dernier état du droit musulman a été représenté, dans l'ancien empire ottoman, par le recueil dit « *Maǧallat al-aḥkām*

al-'adliyya » promulgué entre les années 1870 et 1877, et qui a porté codification de diverses matières de droit civil comme, aussi, de procédure, codification ayant consisté en la mise, sous forme d'articles, de dispositions recueillies telles quelles dans les anciennes compilations du *fiḳh* hanafite. Cependant, sur quelques rares points, la *Maǧalla* a marqué un progrès, notamment en matière de procédure de défaut (art. 1833-1836). Tout en maintenant, en général, l'ancien système, elle le simplifie, et, surtout, elle établit le principe d'une véritable procédure d'opposition, alors que, d'autre part (art. 1837-1840), elle généralise la règle de l'autorité de la chose jugée et la procédure de l'appel contre les jugements contradictoires, déjà admises par des lois antérieures modernes dans certaines matières spéciales comme le droit commercial. (Il y a lieu de se rappeler, par ailleurs, que, quelques années auparavant, l'empire ottoman avait adopté un système d'organisation judiciaire suivant le modèle français, avec tribunaux hiérarchisés, devenus juridictions de droit commun, alors que l'ancienne juridiction du *ḳāḍī* était confinée dans une compétence exceptionnelle et très limitée, pour les questions de statut personnel). Par le fait même, une distinction était établie entre le régime des jugements de défaut et celui des jugements contradictoires.

L'article 1833 de la Maǧalla commence par dire que le défendeur est cité par le juge ; s'il se montre récalcitrant, il sera, à défaut d'excuse valable, conduit de force à l'audience. Mais il semble bien que le législateur n'ait pas trop compté sur l'efficacité et le caractère pratique de cette procédure de contrainte. Dans l'article suivant, il dispose que si le défendeur ne répond pas à la convocation ou s'il « n'a pas été possible de l'amener au tribunal », le juge lui adressera successivement trois nouvelles convocations écrites. S'il refuse encore de comparaître, le juge lui signifiera que s'il persiste dans son attitude il lui désignera un mandataire d'office *(musaḫḫar)* et il jugera l'affaire.

Cependant, le jugement qui sera rendu dans ces conditions reste toujours, et est appelé formellement, « jugement par défaut » (art. 1835), et l'art. 1836 reconnaît au défendeur le

droit de s'adresser au même magistrat pour lui demander la rétractation de sa sentence, en faisant valoir, sans distinction, tous moyens de droit ou de fait susceptibles d'entraîner cette rétractation.

Quelques années plus tard, en 1878, un code de procédure civile moderne, de modèle européen, ayant été promulgué, la formalité de la comparution par contrainte est supprimée. L'article 144 du code se contente d'une triple convocation ; puis, en 1885, cette formalité même est simplifiée et il suffira d'une seule citation. Cependant la règle du représentant d'office reste maintenue.

Le point final de l'évolution sera marqué par une loi de 1911 qui abolit cet ultime vestige du passé, et ainsi la procédure du défaut prit définitivement sa forme moderne.

Émile TYAN
(Beyrouth).

REFORM OF FAMILY LAW IN PAKISTAN

Until comparatively recent times the mediaeval handbooks of *Sharī'a* law possessed, for the generality of Muslim judges and jurists, a final and unquestionable authority. This was the result, systematically, of the paramount criterion of Islamic legal theory, the principle of *ijmā'*, or the consensus of opinion, which guaranteed, in general, the form which the development of legal doctrine had assumed and denied, in particular, the right of any jurist after the third century A. H. to the exercise of *ijtihād*, or independent effort, in the enunciation of legal rules. In deference to this firmly established attitude, reform in the field of family law during the present century has, in the main, been attempted from within this traditional pattern of development. Formally at any rate, the reformers of the Middle East subscribe to the doctrine of *taqlīd*, or adherence to established legal principles; for the central foundation upon which they have built is the right, admittedly belonging to *muqallids*, of selection or preference (*takhyīr* or *tarjīḥ*) from among the opinions of the different schools of law or the views of individual scholars within the schools.

It is true that in many cases the formal appearance of *taqlīd* is strained beyond any legitimate form of orthodoxy. Foraging beyond the boundaries established by the general consensus, the reformers select doctrines from outside the four Sunnī schools, from isolated jurists or from the heterodox Shī'a. Legal provisions are ' patched up' , by the procedure termed *talfīq*, from a combination of the views or particular elements from the views of different schools and jurists. Finally, where even these methods have proved too circumscribed to fulfil

the purposes in hand, rules have been formulated for which no juristic authority whatsoever can be adduced from the recognized handbooks. Nevertheless such occasional independent effort, appearing as a gradual and almost logical development of underlying trends, does not radically disrupt the overall semblance of continuity, however superficial this may be, which links recent developments in the Middle East with the past ten centuries of Islamic legal history.

In complete contrast, a sudden and total break with past tradition by the re-opening of the door of *ijtihād* as the one foundation for comprehensive reform has recently been strongly advocated in Pakistan. Here, in August 1955, a Commission was appointed to enquire whether ' the existing laws governing marriage, divorce, maintenance and other ancillary matters among Muslims require modification in order to give women their proper place in society according to the fundamentals of Islam ' (1). This step thus anticipated, to some degree, the directive principles of the new Constitution of Pakistan which declare that existing laws shall be brought into conformity with Islamic principles, and that, as the first stage in the implementation of this policy, the President shall appoint the necessary Commissions within one year of the Constitution coming into force. The recommendations of this Commission, in the formation of which ' careful consideration ' was given 'to the opinions of learned, liberal and enlightened persons' obtained from the circulation of a questionnaire, are asserted to be basically the result of the application of *ijtihād*. 'Islamic law either actually derives or should derive its principles and sanctions from divine authority as revealed in the holy Qur'an or clear injunctions based on the Sunnah', but it has, 'through the centuries, suffered much distortion and its liberal aspects have been ignored and suppressed. We have to go back to the original spirit of the Qur'an and Sunnah... The Commission accepts the principle of *ijtihād* and does not consider the laws

(1) The report of the Commission is published in the *Gazette of Pakistan, Extraordinary*, dated 20th June, 1956 (Government of Pakistan Press, Karachi).

and injunctions of Islam to be inflexible and unchangeable like the proverbial codes of Medes and Persians.'

Thus, while many of the Middle Eastern reforms may be based upon a severe restriction of the scope traditionally afforded to *ijmā'*, the whole approach of the Pakistani Commission constitutes an outright and fundamental denial of the doctrine of the infallible consensus. The report may state that the Commission 'considers the four sources of Muslim law enunciated by the great Imams as comprehensive... and intends to make proposals in accordance with the one or the other', but the Commission's view of the nature and function of *ijmā'* can bear little resemblence to that of the great Imāms since it has, in some cases, 'preferred the injunctions of the Qur'an and the Sunnah to the interpretation of the later jurists whatever be the degree of their agreement or disagreement because none of them professed to be infallible. As in science so in the history of law, sometimes even the unanimous opinion of the savants of a particular epoch is no guarantee of its truth or validity.' And it is in accordance with this approach that a distinction is drawn between the *Sharī'a* which consists of the categorical injunctions of the Qur'ān and *sunna* alone and which is eternally valid, and between the body of *fiqh* which is represented by the rules derived from the *ijtihād* of the ancient scholar-jurists and which is legitimately subject to change. Such a clear cut distinction was unknown to the classical Muslim jurists for whom the term *Sharī'a* is comprehensive and embraces the whole sweep of religious law, while *fiqh* is the understanding of its rules and particularly their detailed applications, whether their derivation from the divine revelation be direct, i. e. an explicit text of Qur'ān or *sunna*, or indirect, i. e. the result of interpretation or the application of analogy. There is indeed within the *Sharī'a* a distinction between on the one hand those rules which are a certain and immutable expression of the divine will and on the other hand those which are a probable interpretation of it and which, granted the legitimacy of *ijtihād*, remain open to the possibility of change. But this traditional view is hardly suited to the purposes of the Pakistani reformers, since the

category of the incontrovertible includes those provisions which are the subject of *ijmā'*.

No satisfactory treatment of this basic issue raised by the claim to the right of *iǰtihād* is contained in the report. The Commission is content to stress the practical necessity for the 'creative thinking' enjoined by Allāh and His Prophet and the great Imām jurists, and to assert that the stagnation of the law since the third century A. H. was due to 'monarchical and feudal influences' resulting from the barbarian invasions, to 'undue reverence for the past' and the general 'apathy of the custodians of the law.' The systematic foundations underlying this period of legal history are utterly ignored. However a full discussion of the problem is not within the scope of this paper. Our object is simply to ascertain the form which the alleged application of *iǰtihād* has assumed and to appreciate the indications which this affords for the future of Islamic law.

The salient features of the approach adopted by the Pakistani Commission may perhaps best be brought out by a comparison with the work of the Middle Eastern reformers (1). To deal first with those provisions for which relatively strong authority can be claimed from the views of other schools or individual jurists (2), the Commission declares that the principle of choice from among variant opinions is part of its method of approach. On this basis rest the main provisions of the *Dissolution of Muslim Marriages Act of 1939* which, in the Commission's view, are adequate and require no modification. So also the view of Shafi'ī and 'some of the great Mujtahid Imams' is

(1) For all references to reforms effected in the Middle East see J. N. D. Anderson's series of articles, *Recent Developments in Sharī'a Law*, in *The Muslim World*, issues of 1950-1952, and the same author's *The Syrian Law of Personal Status*, in *BSOAS*, 1955, xvii/1.

(2) Three of the provisions embodied in the report amount to little more than simple re-assertions of normal Ḥanafī doctrine. These are the recommendations, firstly, that the sale of daughters by parents or guardians should be treated as a criminal offence and visited with a heavy penalty; secondly, that the present practice of the courts in admitting, as a defence in a suit for payment of dower, the claim that the amount of dower stipulated was never intended to be the actual amount payable, should be discontinued, and thirdly, that there should be no period of limitation in a suit for dower.

adduced in support of the proposed extension of the period during which the mother is entitled to the custody of the person *(ḥaḍāna)* of her children. The recommendation that a childless husband should be allowed to transfer property to his wife for life, such property to revert, upon the death of the wife, to the husband's heirs, is based upon the Mālikī doctrine of *'umrā*. It is indeed noteworthy that in the specific restriction of this type of transaction to the benefit of the wife lies a mild instance of *talfīq*.

Apart from these instances, however, the principle of selection plays, in the Pakistani scheme of reform, by no means the same vital and decisive role as it does in the reforms effected in the Middle East. In the Egyptian law of 1929 the rule that a triple repudiation pronounced in one session is to constitute a single and revocable *ṭalāq* rests essentially upon the view of several individual jurists, outside the general consensus of the four orthodox schools though these views may be. There are references to the spirit of the Qur'ānic legislation and to the fact that the Prophet himself and Abu Bakr consistently regarded such a repudiation as single and revocable, but these are put forward simply as factors which support the adoption of the variant opinion (1). The approach of the Pakistani reformers is quite different. Here the same arguments are used but with a completely different emphasis and the stress now lies upon the original spirit of the Qur'ān and the practice of the Prophet. The triple divorce, it is alleged, was made final by 'Umar, who later regretted his decision as contrary to the spirit of the Qur'ān. The practice is therefore *bid'a* and 'un-Islamic', and on this ground should be declared inadmissible. A list is then appended as a footnote of the names of 'some of the great jurists who strictly followed this injunction of the Holy Prophet.'

Stipulations introduced into marriage contracts are, according to normal Ḥanafī doctrine, void unless they are supported by some express authority or merely reinforce the normal effects

(1) The same is true of the relevant passages in the Jordanian Law of Family Rights of 1951 and the Syrian Law of Personal Status, 1953.

of marriage. For the purpose, therefore, of making effective such stipulations as might be of benefit to the wife, in limiting, for example, the husband's right to inflict corporal punishment upon her, or to repudiate her, or to remarry, the reformers of the Middle East have appealed to the doctrine of the Ḥanbalī school. According to the Ḥanbalīs all stipulations which are not in themselves prohibited and are not manifestly inconsistent with the nature of marriage are valid and enforceable. Proposals on this basis failed to become law in Egypt, but have been adopted in the Jordanian and Syrian legislation, where, if a stipulation which is to the benefit of one of the parties is not respected, this will be a ground for the dissolution of the marriage. In this case the Pakistani Commission does not recognise the existence of any variant view but claims « a consensus of opinion that... any conditions which are not repugnant to the basic principles of Islam and morality can be inserted in the Nikah-nama and that all such conditions can be made enforceable in a court of law.'

A further loose and misleading statement of *Sharī'a* doctrine occurs in the recommendation that a legislative enactment should make the *khul'* form of divorce 'more certain and precise'. Having declared its opinion that the grounds upon which a woman may claim dissolution of her marriage according to the *Dissolution of Muslim Marriages Act of 1939* require no modification, the Commission then proposes that incompatibility of temperament should give a woman the right to demand a divorce in the *khul'* form ; and for this the authority of a *ḥadīth* from the prophet is adduced. But there is no reference to the fact that divorce by *khul'* is, in pure *Sharī'a* doctrine, normally dependent upon the consent of the husband. Mālikī authority (and one Shafi'ī view) might have been claimed for the power of the arbitrators appointed in case of discord between spouses to enforce a *khul'* divorce, but, as it stands, the text of the report implies that the role of the husband is always limited to demanding material compensation. 'About Khula, that is divorce sought by the wife, there is a consensus of opinion that Islam has granted this right to the woman if she forgoes the mehr or a part of it, if it is so demanded by the husband.'

Arrears of unpaid maintenance cannot be claimed by the wife, according to Ḥanafī doctrine, unless a mutual agreement between the spouses or a judicial decree has fixed the amount of such maintenance. After noting the unfortunate circumstances to which abandoned wives are often reduced by the application of this rule, the Commission proposes that in all cases 'a wife should be able to claim past maintenance at least for three years prior to the institution of the suit for maintenance.' No attempt is made, as was the case in the corresponding reform introduced in the Middle East, to rest this proposal on the authority which exists in the other Sunnī schools. And it is in an equally simple and direct manner that the Commission recommends, on the basis solely of its own opinion, that when the marriage contract contains no details concerning the method of payment of dower, the whole of the dower shall be presumed to be payable on demand. Such is, in fact, the position under Ithnā 'Asharī law, while the Ḥanafī rule previously applicable in such cases was that the proportion of prompt and deferred dower would be determined by local custom or the established usage of the wife's family.

It is clear, then, that the Commission does not feel itself obliged to proceed, where possible, on the basis of an accurate determination of and reference to views contained within the body of traditional *Sharī'a* doctrine. Where practical considerations make reform in the *Sharī'a* law as applied by the courts desirable, provisions to this end are legitimate provided only that they do not embody what is 'categorically and unconditionally prohibited by a clear and unambiguous injunction' (of the Qur'ān or the *sunna*).

This contrast with the conscientious attempts of the Middle Eastern reformers to preserve a formal dependence upon traditional principles is apparent in one other main respect. Much attention has been given in the Middle East to the indirect method of reform, based upon the use of procedural and administrative expedients, especially where the proposed reform could find little or no support in the authoritative legal handbooks. 'Autant que possible, on appuie les changements proposés sur le droit que la Šarī' a elle-même reconnaît au Souve-

rain de limiter la compétence des Cadis ; ainsi se trouve évitée l'apparence d'un changement matériel (1)'. For Pakistan, on the contrary, the Commission advocates throughout its report the direct method of positive legislation to supersede the doctrines of the authoritative texts (2).

Perhaps the most outstanding example of this difference in method is afforded by the attempts to restrict the practice of child-marriage. In Egypt the reform is closely allied to the question of registration of marriages. That the political authority should require such registration is represented as a legitimate application of its powers of *siyāsa*, in that this is an administrative regulation designed to effect the general purposes of the law. Since, however, administrative regulations cannot supersede the *Sharī'a*, unregistered marriages are not, *per se*, invalid. But on the principle that the ruler may restrict the competence of his courts, the courts are forbidden to hear any disputed claim (except one relating to legitimacy) arising out of a marriage which has not been registered by the competent official. And registration is not permitted unless the bridegroom has reached the age of eighteen and the bride that of sixteen at the time of the marriage contract.

Similarly in Syria and Jordan no judicial relief is possible in the case of disputed claims arising from unregistered marriages, except where a child has been born to the couple or the wife is manifestly pregnant. But here the problem of child marriage is dealt with on a separate and somewhat firmer basis. Following the Ottoman Law of Family Rights of 1917 and adopting the isolated view of a few jurists who, from their interpretation of a Qur'ānic verse (3), held that the age at which marriage is permissible coincides with the age of financial majority, the reformers were bold enough to declare it to be a

(1) J. Schacht, *L'évolution moderne du droit Musulman en Égypte*, in *Mélanges Maspéro*, III, 333 (Cairo 1935-1940).

(2) It is, of course, in the view of the Commission, the rules of *fiqh* which are to be superseded by legislation and not the *Sharī'a* itself. (See above, p. 137).

(3) Sura IV, Verse 5: « ... make trial of orphans, until they reach the age of marriage, and if you perceive in them a sound judgment then hand over their substance to them. »

condition of competence for marriage that the parties should have reached the minimum age for puberty. This is variously assessed as the ages of twelve and nine, for males and females respectively, according to the Ottoman Law, as fifteen and thirteen, for males and females respectively, according to the Syrian Law, and as fifteen for both sexes, according to the Jordanian Law. Further a person who has reached this minimum age but has not yet attained the age of full competence (the age of eighteen if male and the age of seventeen if female) must seek the permission of the *qāḍī* before entering into a contract of marriage. Marriages concluded in defiance of these provisions will be irregular *(fāsid)* and the parties concerned will be subject to statutory penalties.

In Pakistan direct legislation is advocated to cover both the question of registration and that of child marriage. Registration, it is recommended, should be compulsory; and though the appointment of State-officials who alone would be competent to register marriages would be impractical in present circumstances, a standard marriage contract should be everywhere available and the celebrant of the marriage liable to a fine (1) for failure to remit one copy to the District Records Office (2). This provision is justified by the Commission, not by any reference to the ruler's powers of *siyāsa*, but on the basis of the Qur'ānic verse which enjoins that contracts should be put down in writing (3). Similarly the Commission is of the opinion that it should be prohibited, by direct legislative enactment, for any man under the age of eighteen and any woman under the age of sixteen to enter into a contract of

(1) Not exceeding Rs. 500.

(2) But unregistered marriages will not, apparently, be invalid and will not entail any denial of judicial relief. It might, therefore, be argued that this provision will not achieve the objectives of the reformers as effectively as its Middle Eastern counterpart; especially as *Sharī'a* law (and no amendment is proposed in this respect) does not require any celebrant of the marriage but only two competent witnesses. There are, in a Muslim marriage, 'no special rites, no proper officiants, no irksome formalities', and 'the requirements of the law in each marriage are to be distinguished from the ceremonies and the customs that prevail.' (Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, 73ff. (1955)).

(3) Sura II, Verse 282.

marriage (1). This provision is declared to be 'in perfect conformity with the injunctions of the Holy Qur'an and the Sunnah', for the Commission argues that the verse of the Qur'ān referred to above stresses the need for maturity of mind *(rushd)*, and not only puberty, as a condition of financial majority, and that this same consideration is, in their opinion, even more essential with regard to the infinitely more important contract of marriage. In effect, therefore, they would decree the minimum age of *rushd*. Ultimately, however, the Commission takes its stand in this case on the belief that Islam urges 'humanity to take further strides in social evolution'. Certain customs which fitted the social structure of ancient times, such as the custom of child marriage or the institution of slavery, 'were tolerated by Islam but were never meant to be perpetuated'. Behind the shield of such a broad and sweeping principle the Commission is able to ignore or reject the traditional legal considerations which necessitated the cautious and indirect approach of the reformers of the Middle East.

A further open and direct renunciation of the unanimous doctrine of the *Sharī'a* texts occurs in the recommendation that orphan children should represent their deceased father in succession to their grand-father's estate. The Egyptian *Law of Testamentary Dispositions of 1946* accomplished this same reform, to the extent, at least, of one third of the grandfather's estate, by the machinery of the so-called 'obligatory bequests'. This provision was justified by appeal to the view of certain individual jurists that bequests in favour of relatives who are not heirs are still, in certain circumstances, a legal obligation which may even be enforced by the courts if omitted by the deceased. According to the Commission, however, the possibility of taking by bequest one third, or a share in one third, of the estate of their grandfather does not do full justice

(1) Again, while it is not, admittedly, the task or the purpose of the Commission to formulate the precise form which the legislation will take, there is no mention of the position of marriages concluded in defiance of these provisions. It seems probable that the intention is not to render such marriages invalid, but simply to attach penalties (though none are mentioned) to the practice. This would follow the precedent set by the *Child Marriage Restraint Act of* 1929.

to orphans. They assert that the rule of no representation, derived from the customary practice of the Jāhiliyya and wrongly perpetuated by the mediaeval jurists, is completely contradictory to the general spirit of the Qur'ān, which is constantly solicitous of the protection and welfare of orphans. The Sunnī traditionalist, however, would reply that the Qur'ānic legislation presupposes an existing system of law and amends that system in certain respects, and that where the Qur'ān does not offer any specific amendment, as is the case here, the existing practice is automatically confirmed. Moreover, the Commission argues, Islamic law recognises the principle of representation in regard to ascendants, inasmuch as the grandfather takes the place of the father in the latter's absence : the same, therefore, ought to be the case for the grandchild in the absence of the child, for 'the Islamic law of inheritance cannot be irrational and inequitable'. The fallacy of this last argument needs no emphasis. The grandfather will always succeed in the absence of the father because he is then, among the ascendants, the nearest in degree to the deceased. And no jurist denies that a grandson will succeed in the absence of any son. It is only where there is a son — i. e. a nearer agnate — that a son's son will be excluded. It is clear that here, again, it is not upon any conscientious assessment of detailed legal arguments that the Commission must rely, but simply upon its claim to implement the general principle of justice for orphans.

Radical though the break with traditional doctrine, in substance and in form, may be with regard to these last two proposals, the Commission would not stop here. Two of its recommendations, and those which, it suggests, should be given top priority by the legislature, involve far more than a simple renunciation of the positive legal rules of the texts. They go so far as to challenge basic traditional notions regarding the very nature of *Sharī'a* law and its application by the courts.

Special Matrimonial and Family Laws Courts, suggests the report, should be established to deal expeditiously and effectively with suits relating to family law. The establishment of such courts is in accordance with the principles of the *Sharī'a* and

would, apparently, be acceptable to the traditionalists of Pakistan. It is, however, in the powers that are to be attributed to these courts that the fundamental conflict with tradition lies ; for a husband's ability to repudiate his wife or to contract a second marriage during the continuance of the first is to be wholly dependent upon the consent of the court.

The substance of the Commission's proposals in both these respects has been anticipated by the suggestions made in Egypt by Muḥammad 'Abduh. As a means for the restriction of polygamy these suggestions have, moreover, found a limited implementation in the Syrian Law of Personal Status, 1953, which contains provisions to the effect that permission for a second marriage will only be forthcoming from the court where the husband is financially able to support a second wife. But the corresponding recommendations of the Pakistani Commission, purporting to give effect to the Qur'ānic injunction of impartiality between co-wives, are much more detailed and wider in their scope. Thus the applicant must satisfy the court that he is capable of providing for both families their basic needs of life and 'the standard of living to which his first wife and her children have been accustomed'; the court must pass an order for the amount of maintenance due to the first wife and her children, and this may be subsequently reviewed and varied (a proposal that the court should always order one half of the applicant's salary to be paid to the first wife and her children was rejected); 'suitable separate accomodation and other amenities' must be provided for the first wife if she so demands them ; and finally the applicant must provide guarantees of his ability to fulfil these undertakings. But apart from these material considerations the court is not to permit a second marriage unless there is some 'rational justification' for it. Polygamy was permitted in the Qur'ān, states the report, so that the exploitation of widows and orphan girls might be countered. It is, however, in the eyes of the Commission, not the need of the woman for a husband but the need of the husband for an additional wife that will provide the justification for a second marriage. Permission, accordingly, may be granted by the court if 'the first wife is insane, or is suffering from some

incurable disease or there are other exceptional circumstances which make his second marriage an inescapable necessity, and he is not taking a second wife merely because he wishes to marry a prettier or a younger woman than his first wife'.

With regard to the necessity for the permission of the court before any repudiation may be pronounced no practical effect has been given in the Middle East to the suggested reforms of Muḥammad 'Abduh, apart from the one very limited particular of the Syrian Law of Personal Status which provides that the *qāḍī* may refuse to give effect to a repudiation pronounced without good reason by a husband who is under the age of eighteen. It may be noted that this same law contains a provision that in certain cases of injurious *ṭalāq* the *qāḍī* may award to the divorced wife compensation not exceeding the amount of one year's maintenance. But this does not, theoretically, restrict the husband's right to pronounce *ṭalāq*, and is, in any case, hardly comparable with the strict and extensive safeguards for the position of divorced wives recommended in Pakistan. Here, it is suggested, permission to repudiate should not be granted until the entire dower has been paid to the wife — and if this is to be paid in instalments the court should pass an order fixing the amount and the number of those instalments — and until suitable provision has been made for the maintenance of the woman and her children. In this respect the discretion of the court would extend from refusal to sanction any maintenance at all if the fault lies with the wife to an order that the husband shall maintain his divorced wife for the rest of her life or until her re-marriage if he has no valid reason for terminating the marriage. The question of responsibility would, apparently, be decided at a pre-trial hearing to be held with the objective of effecting a reconciliation between the parties. It seems, therefore, that the absence of any legitimate motive will not be a ground for the refusal of the court's permission, but simply a reason for the imposition of additional burdens upon the husband (1).

(1) Again the practical effectiveness of these safeguards will depend to a large extent upon the regulation of the position regarding repudiations pronounced

Taking these two reforms together the juristic basis upon which they rest is opposed by the traditionalists on two accounts. There is firstly the fact that the proposals completely reverse the traditional attitude towards legal rights and attendant obligations. Impartial treatment of co-wives is, in the traditional view, an obligation devolving upon the husband subsequently to the exercise of his right to have a plurality of wives. Failure to fulfil this obligation may give rise to an injunction of the court ordering him to do so; it may free the wife from certain of her marital obligations, or it may be remedied by a mild discretionary punishment; but in no circumstances will it be, in itself, a ground for the annulment or the dissolution of the marriage. The suggested reform, however, in effect makes the fulfilment of the obligation of impartiality an essential condition, the absence of which will destroy the right to a second marriage. Even more serious, from the traditionalist point of view, is the application of this principle to the right of repudiation. For those Qur'ānic verses which enjoin consideration for the wife in the exercise of *ṭalāq* have invariably been regarded by the jurists of the past as moral recommendations rather than legally enforceable rules, the sanction for infringement of which belongs to Allāh rather than to the courts. But now it is proposed that this appeal to the conscience of the husband should be translated into a series of positive legal requirements which must be satisfied before the right to repudiate can be exercised.

The second objection of the traditionalists lies against the notion that the court must intervene to ensure that an individual seeking to exercise a right is capable of fulfilling, and will in fact fulfil, the attendant obligations. Here, in contrast with the closely reasoned arguments of Muḥammad 'Abduh from the text of the Qur'ān (1), the justification afforded by the

without the intervention of the court. This question is not dealt with in the report.

(1) Muḥammad 'Abduh argued for the intervention of the court in cases of repudiation from the Qur'ānic recommendation that arbitrators should be appointed in cases of discord between spouses. Where the husband contemplates repudiation discord obviously exists and the court should assume the function of the arbitrators.

Commission bears, characteristically, an extreme and an arbitrary flavour. 'The function of the court is not merely to remove injustice when it is done. In our opinion a more vital function of the legal and judicial system is to adopt measures that minimize the practice of injustice'. But apparently the Commission does not envisage any comprehensive application of this principle. One of the objections by the traditionalist member of the Commission to this proposal, proffered in the way of a *reductio ad absurdum*, was that if the intervention of the court was necessary for a second marriage then it should also be necessary for any marriage contract — on the ground, presumably, that the court must be assured of the prospective husband's ability to carry out the general injunctions of the Qur'ān that wives should be treated with kindness and consideration. Indeed, the Syrian and Jordanian reformers have already taken considerable steps in this direction (1). But, on somewhat superficial grounds, the Commission rejects this argument; and while their method is obviously to propose remedies for individual and particular cases by appealing to whatever principles suit the occasion, it must be admitted that eclecticism in the application of a fundamental principle so boldly asserted weakens to a considerable degree the force and validity of their arguments.

According to the traditional conception of their office, the judiciary can never act upon their own initiative, much less impose preventive measures before any offence has been committed. The essential role of the *qāḍī* is that of an arbitrator in case of dispute, for an individual's transgressions against the provisions of the divine law are very much a matter for his own conscience so long as no complaint has been lodged before the court. Freedom of action *(ibāḥa)* is a central concept of Islamic jurisprudence, and though 'the stopping of the means' *(sadd ul-dharā'i')* is a recognised principle of law it was never

(1) Here the *qāḍī's* consent is required for all marriages, and the production of medical certificates of freedom from certain serious diseases is a necessary formality before such permission will be given. Further the *qāḍī* may refuse his consent if a considerable disparity of ages exists between the spouses.

applied, even by the Mālikī jurists who are its particular exponents, in the way recommended by the Commission to matters of family law (1). Even the *muḥtasib*, whose duty it is to enforce the religious morality as well as the strictly legal provisions of Islam, and who has both the power to act without any complaint or claim of injury being brought and also the power to take preventive measures, is not, traditionally, competent to act in the manner recommended by the Commission (2).

Such outright nullification of established doctrines may, in the Commission's view, be the result of *ijtihād* re-asserting the original principles of Islam. But to those of a staunchly traditional outlook these proposals, as they are presented, must appear as the unwarranted and haphazard application of principles arbitrarily formulated.

Having now discussed the main reforms recommended by the Commission it remains to consider briefly the light which their work throws upon the general problem of reform of the *Sharī'a* law.

Such 'independent effort' as has been exercised by the Commission can hardly merit the term of *ijtihād* in its traditional sense. Apart from the question of the qualifications necessary

(1) Thus, to take the most popular examples, an individual should be restrained from cursing idols if his temperament is such that the practice may well lead him on to abuse of the Prophet. On the other hand families are not to be prevented from sharing a common roof from fear of moral laxity; nor are any guarantees to be furnished by the cultivator of vines that he will not use his harvest for the production of *khamr*.

(See Qarāfī, *Tanqīḥ al-fuṣul fi'l-uṣūl* (Cairo, 1306 A. H.) 200 f.).

(2) In certain matters of private family law the *muḥtasib* is allowed to intervene upon his own initiative: — he may force recalcitrant guardians to marry their wards to suitable partners if the wards so desire, and he may force fathers deficient in paternal responsibility to fulfil their obligations towards their children. But in such cases the intervervention must not precede the offence. Only where the immorality or illegality is liable to affect the general public may the *muḥtasib* take preventive measures. He may thus investigate and control the weights and measures used in the market; he may subject to scrutiny those merchants who normally deal with women, and should he come to doubt their moral probity, may forbid them to deal with female customers.

(See *Mawerdi: Les Statuts Gouvernementaux*, tr. E. Fagnan (Alger, 1915) 527 and 550).

for the exercise of this right (among which, it may be noted, a basic requirement is that of a thorough knowledge of the Arabic language) *ijtihād* is, traditionally, a purely objective process. Its starting point lies in the material sources of the Qur'ān and *sunna*, which are to be interpreted and extended systematically, and the results then applied to the relevant practical circumstances and cases. This procedure is reversed by the Pakistani reformers who openly assert that the Qur'ān is to be interpreted in the light of modern ideas and needs. Recent research (1) has, indeed, shown that the early Muslim jurists did in fact work from the basis of the social milieu in which they lived, and thus the reformers might have claimed to be following the actual method of their predecessors. But such a claim would have to be based upon a historically accurate appraisal of the activities of the ancient jurists, and this in turn necessitates the rejection of certain fundamental traditional notions, not least those relating to the authenticity of *aḥādīth*. As it is, the reformers firmly adhere to the traditional attitude in this respect, and thereby their reasoning is inevitably open to charges of inconsistency and superficiality. Thus, in support of the proposal that a triple repudiation should count as a single and revocable divorce, *aḥādīth* are adduced which declare that in the time of the Prophet and Abu Bakr, and for the first three years of the rule of 'Umar, such a divorce was counted single and revocable. But there is equal authority in the *aḥādīth* for the opposite view, and these traditions must perforce be ignored or arbitrarily declared unauthentic. The only satisfactory explanation of the existing conflict lies in the method of historical criticism, which, applied to this particular case, has proved the fabrication of the *aḥādīth* in support of either opinion (2). Acceptance of such views would considerably lighten the task of the reformers.

If, however, the approach of the Commission corresponds with neither the historical reality nor the systematic theory of *ijtihād*, equally the activities of the Middle Eastern reformers

(1) See R. Brunschvig's article in *Studia Islamica*, fasc. III, 61f.
(2) J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 146, 196.

hardly approximate, in reality, to the traditional notion of *taqlīd*. The difference in method between the two groups is, in fact, a purely formal one. Their real interests and purposes are, of course, identical. But whereas the Middle Eastern reformers always attempt conscientiously to cover their work with a veneer of traditional authority, subtly varied in shade to suit the occasion, and call this *taqlīd*, the Commission throughout its recommendations boldy adopts the one criterion of the needs of modern society, and calls this *ijtihād*. The report openly states that 'changing realities and the influx of new and undreamed of factors... require a modern approach, new rules of conduct and fresh legislation in almost all spheres of life and a radical remodelling of the legal and judicial system'.

Such a frank statement of policy has provoked a strong reaction on the part of the traditionalist element in Pakistan. Maulana Ihtisham-ul-Haq (1), who opposed all the major reforms proposed by his fellow Commissioners, regards the procedure of the Commission as an attempt 'to undermine the accepted tenets of Islam and the fundamentals of the Islamic Shariat'. Nor do the proposed reforms appear, to him, in any way salutary. 'Certain depraved elements have again raised their head and are conspiring to rob the weaker sex of their cherished treasure of chastity by holding out false prospects of their rights in an attempt to push them again into the abyss of disgrace in which they had been rotting in the dark ages.'

The conflict between the traditionalists and the modernists is not so much the question of the possibility or the impossibility of *ijtihād*, but rather whether *ijtihād* is necessary or unnecessary. The modernists must claim the right so that an Islamic label might be attached to the process of removing 'the hurdles created by unsalutory traditions and customs masquerading in the garb of religion'. The traditionalists, on the other hand, maintain that in all major respects at least no improvement can be made upon the results achieved by the recognised

(1) His note of dissent is published (English and Urdu versions) in the *Gazette of Pakistan, Extraordinary*, dated 30th August, 1956.

mujtahids of the past. There have indeed been, throughout Islamic history, scholars who have laid a theoretical claim to the right of *ijtihād;* but they have, in practice, invariably followed the teachings of their predecessors. In reality, therefore, the conflict lies in the fundamental divergence between the spirit in which *ijtihād* was employed by the classical jurists and the motives which govern its alleged application by the modernists.

For the modernists the interpretation of the Qur'ān in the light of social development is necessary and legitimate inasmuch as 'no Muslim can believe that Islam is an outworn creed incapable of meeting the challenge of evolutionary forces (1)'. The Commission may formally assert that 'the basic principles of human relations as enunciated by the Holy Book are valid for all times'; but this can, at best, refer only to the most general of 'basic principles' when the argument that certain practices and institutions were meant to have only a limited applicability in point of time (2) converts validity into invalidity and permission into prohibition. In this respect it may be noted that the Commission is of the opinion that the Wakf Act of 1913 'has outlived its usefulness and should be repealed'. The Wakf Act however, purported to re-assert true Islamic principles which had, in fact, been contravened in a celebrated decision of the Privy Council.

Such a procedure can never be accepted by the traditionalists. For them there is no question of the law being shaped by society: instead, the law provides the blueprint to which the structure of society must conform. The injunctions of the Qur'ān, objectively interpreted, are eternally valid criterions of conduct (3). 'Islam commands time and is not commanded by it'. In these diametrically opposed attitudes lies the essence of the modernist — traditionalist conflict.

(1) See Khuda Bukhsh, *Essays Indian and Islamic*, 213 ff.

(2) This argument has already been mentioned in the context of the problem of child marriage.

(3) See Maudoodi, *Islamic Law and Constitution*, especially p. 38 f. (Jamaat-e-Islami Publications, Karachi).

In Pakistan the two sides are formally united in support of the directive principle embodied in the Constitution that existing laws should be brought into conformity with Islamic principles. The basic conflict between them, therefore, resolves itself into the question of who should determine these Islamic principles.

The modernists assert that the ability to perform such a task is not confined to the qualified experts in *Sharī'a* law. 'Law is ultimately related to life experiences which are not a monopoly of the theologians only. There are recorded cases in which unlearned women corrected the Khalifa who gratefully acknowledged his error of judgment.' Indeed the very composition of the Commission adequately endorses this view, as also does the attention it paid to the replies given to a publicly circulated questionnaire. Nor does the report lack other expressions of this attitude. Sound Islamic principles will best be elaborated by those who are not 'fossilized by tradition or blinded by sheer authoritarianism'. 'Some may be more learned in Muslim law than others but that does not constitute them as a separate class; they are not vested with any special authority and enjoy no special privileges'. But this last remark ill-accords with a previous statement of the report, where it suits the argument in hand to describe the '*ulamā*' as 'trustees of the community' and 'successors of the Prophet who may change rules and regulations and legislate for the needs of society'.

For the traditionalists, on the other hand, the *fuqahā*' are the only qualified guardians of the eternal standards of conduct embodied in the *Sharī'a*. And it is hardly surprising that the report of the dissenting member of the Commission contains a violent attack against the interference of laymen and non-experts in the realm of the sacred law, for the *Sharī'a* has for thirteen centuries been the exclusive province of the specialist scholars. The same attitude of detached scholasticism which never contemplated, for example, the notion of trial by jury, or the test of the reasonable man in questions of self-defence and provocation, cannot but revolt at the idea of the determination of Islamic principles by public opinion.

Viewed in this light the problem which faces Pakistan is indeed a fundamental one. The modernists support their concern for the needs of modern society by decrying traditional legal principles; the traditionalists defend traditional legal principles by decrying modern society. The arguments of neither side, apparently, shake the basic position of the other, and in the existing circumstances there seems little possibility of compromise. No mean issues are at stake, for upon the outcome of this conflict depends the future shape of law and society in Pakistan.

N. J. COULSON
(London)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 SEPTEMBRE 1957
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 9.036. — Éditeur n° 180
Dépôt légal : 4e trimestre 1957